Producción de conocimientos en tiempos de crisis

Dialogando desde la horizontalidad

CALAS
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER

SARAH CORONA BERKIN
OLAF KALTMEIER (coords.)

3

Producción de conocimientos en tiempos de crisis: dialogando desde la horizontalidad / Sarah Corona Berkin, Olaf Kaltmeier coordinadores; autores Guillermo Salvador Ortega Vázquez... [et al.]. -- 1a ed. – Guadalajara, Jalisco: Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS): Editorial Universidad de Guadalajara, 2022.
(Colección CALAS)
Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-607-571-667-1

1. Epistemología social-América Latina 2. Administración del conocimiento-América Latina 3. Ciencias sociales-Investigación-América Latina I. Corona Berkin, Sarah, coordinador II. Kaltmeier, Olaf, coordinador III, Ortega Vázquez, Guillermo Salvador, autor. IV. t. V. Serie

300.1098 .P94 CDD21
BD175 .P694 LC
QDTK Thema

Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 (BY-ND), lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado o construir sobre él. Para más detalles consúltese **http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/**

Para crear una adaptación, traducción o derivado del trabajo original, se necesita un permiso adicional y puede ser adquirido contactando **calas-publicaciones@uni-bielefeld.de**

Los términos de la licencia Creative Commons para reuso no aplican para cualquier contenido (como gráficas, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación Open Acces y puede ser necesario un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y aclarar permisos está solamente con el equipo que reuse el material.

Producción de conocimientos en tiempos de crisis

Dialogando desde la horizontalidad

SARAH CORONA BERKIN
OLAF KALTMEIER (coords.)

CALAS
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER

Universidad de Guadalajara

Ricardo Villanueva Lomelí
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
Rectoría del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial

Primera edición electrónica, 2022

Coordinación
Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier

Presentación
Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier

Autores
© Guillermo Salvador Ortega Vázquez, Ángel Francisco González Alulima, Guadalupe del Rocío Yapud Ibadango, Yeisa Beatriz Sarduy Herrera, Lina Gabriela Cortés Osma, Rachel Schaetzel Barber, Martina Yael Altalef, Jenny Avelina García Ruales, Carlos Alberto González Navarrete, Sandra Holtgreve

D.R. 2022, Universidad de Guadalajara

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

José Bonifacio Andrada 2679
Lomas de Guevara
44657 Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx

ISBN 978-607-571-667-1

Octubre de 2022

Hecho en México
Made in Mexico

Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier
Dirección

Gerardo Gutiérrez Cham
Hans-Jürgen Burchardt
Codirección

Ann-Kathrin Volmer
Coordinación de Publicaciones

www.calas.lat

Gracias al apoyo de

Federal Ministry of Education and Research

Índice

Presentación 7
Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier

Pasados represivos: memoria, testimonios y archivos en la investigación de la Comisión de la Verdad de Guerrero 16
Guillermo Salvador Ortega Vázquez

Población indígena, prácticas populares de propiedad y justicia en la provincia de Loja entre 1925-1945 35
Ángel González Alulima

Narrativas del sur, género y conocimientos en los países andinos 51
Guadalupe Yapud

Observar y escuchar a la(s) juventud(es): encuentros y desencuentros en la construcción de conocimiento desde la perspectiva sociocultural y la horizontalidad 69
Yeisa B. Sarduy Herrera

Producciones artísticas de la frontera Uruguay-Brasil: portuñol entreverado 79
Lina Gabriela Cortés

Cordialidad de huéspedes y caridad de patrocinadores: la definición de relaciones desiguales por parte de los norteamericanos jubilados de Chapala, México 96
Rachel Barber

Cuerpos, sexos y géneros en narrativas de mujeres negras del Sur. Diálogos entre escrituras contemporáneas de Brasil y Mozambique 114
Martina Altalef

Encuentros (horizontales) con el mundo humano y vegetal en el Jatun Kawsak Sisa Ñampi 127
Jenny García Ruales

Desigualdades en el acceso a la salud de personas indígenas que viven con VIH en la región del Caribe mexicano 142
Carlos Alberto Navarrete

Sobre el arte de preparar una presentación académica. Una reflexión desde la práctica 160
Sandra Holtgreve

Presentación

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier

Un supuesto fundamental de las metodologías horizontales es que nuestro ser en el mundo es siempre también un ser-con-otros (Corona y Kaltmeier 2012, Pérez y Sartorello 2012, Cornejo y Rufer 2020). Así, el filósofo Jean-Luc Nancy ha subrayado que la existencia humana no es, en primer lugar, autorreferencial e individual, sino que está inscrita en una comunidad, aunque sea una comunidad desobrada (Nancy 2001).

El fenomenólogo Bernhard Waldenfels ha elaborado este supuesto básico de la coexistencia concibiendo a los seres humanos como *homo respondens* (2015, 15). Waldenfels expresa así el carácter social del ser humano, por un lado, y la importancia de la alteridad, por otro. Los seres humanos tenemos que reaccionar, procesar y responder a demandas exteriores, ya sea de las demás personas o de las cosas. En este sentido, nuestro discurso es provocado y afectado por otros.

Esta concepción dialógica del ser humano sugiere que el mundo debe entenderse también como una co-construcción o co-evolución. El historiador Sebastian Conrad y la antropóloga social Shalini Randeria han argumentado lo mismo en relación con las constelaciones de poder coloniales. La expansión colonial y la formación del sistema-mundo capitalista en el "largo siglo XVI" han dado lugar a una historia compartida. Por un lado, es una historia común que conecta mundos de vida previamente separados y los sitúa en un contexto recíproco de significado. Por otro lado, también es una historia dividida de relaciones de poder asimétricas, de explotación y de desigualdad social, que no sólo se basa en mundos de vidas separadas y experiencias diferentes, incluso antagónicas, sino que las crea (Conrad & Randeria 2002, 17). Se puede

pensar en la aparición del sistema racista de división del trabajo y de explotación en las Américas en el sistema mundial capitalista emergente (Quijano 2000). Al mismo tiempo, sin embargo, siempre ha habido nuevas alianzas y formas de socialidad anticolonial y anticapitalista dentro de esta historia dividida. Se puede pensar, por ejemplo, en el entrelazamiento libertador de los movimientos abolicionistas en el comercio transatlántico de esclavos con las luchas de las comunidades rurales inglesas para defender los bienes comunes en el siglo XVIII (Linebaugh & Rediker 2000). Recientemente, Sebastian Garbe ha explorado cómo aplicar este acercamiento de multiplicidad, horizontalidad y solidaridad en contextos contemporáneos de solidaridades transnacionales decoloniales (Garbe 2017). En términos generales, el concepto de historia compartida y la posibilidad de solidaridades decoloniales apuntan así a la forma ambivalente de la socialidad y la alteridad en la co-construcción del mundo, incluyendo la posibilidad de desarmar y deconstruir dispositivos de poder establecidos.

Esta noción dialógica de un mundo co-construido y co-evolutivo es importante para entender las formas de producción de conocimiento. En la producción horizontal de conocimiento se encuentran investigadores pares que no sólo pueden producir conocimiento nuevo, sino conocimiento novedoso que trasciende las normas establecidas de forma creativa. La atención no se centra en el producto —el qué— sino en el proceso, el cómo (Waldenfels 2015, 397). Se trata de nuevas formas de pensar y percibir que amplíen y enriquecen las ecologías del conocimiento poniendo frente al epistemocidio (De Sousa 2014), que al buscar nuevos caminos pueden producir conocimiento novedoso.

Si se toma en cuenta el punto de partida responsivo y dialógico, la novedad sería siempre también un proceso de con-creatividad y con-creación. Es decir, no es un genio creador quien crea un conocimiento novedoso por sí mismo, casi por introspección, sino que la novedad surge en un intercambio con-creativo entre otros.

El título de este libro: *Producción de conocimientos en tiempos de crisis. Dialogando desde la horizontalidad*, se desprende del diálogo entre jóvenes investigadores que, en el congreso con el mismo título, reunió a 28 jóvenes investigadores de 10 países, y los puso en comunicación

con investigadores consolidados que fungieron como comentaristas de las mesas de diálogo. Los temas que vertebraron el evento fueron publicados en la convocatoria y son los siguientes tres ejes.

Diálogos interregionales

El conocimiento depende mucho del *locus* de enunciación. Esto significa también que se piensa diferente en diferentes espacios geográficos, que no dependen sólo —de manera geodeterminada— por el lugar sino también de su contexto histórico. A nivel global, se revela en una marcada geopolítica del poder que establece una división internacional del trabajo, según la cual los conceptos reconocidos en el campo académico se fabrican en el Norte global, con base en los recursos de los conocimientos del Sur global. Para el diálogo interregional, las diferencias entre los lugares son de interés particular para promover el diálogo. Los mismos conceptos tienen significados muy diferentes dependiendo de la región, pensemos en las múltiples y a veces antagónicas connotaciones del concepto de raza en México, Estados Unidos de América y Brasil (Wade 2019). Sin embargo, los conceptos no son fijos, viajan, migran, y muchas veces son integrados, ajustados y transformados a las propias realidades.

Diálogo interdisciplinario

El llamado para realizar investigaciones interdisciplinarias ya es común en reuniones sobre las políticas educativas y comunicativas. Pero en la práctica todavía la investigación es disciplinar. Por contraste vemos que muchas crisis contemporáneas —tal como el cambio climático o la pandemia actual— no pueden ser ni explicadas y menos resueltas por sola una disciplina. El parroquialismo de las disciplinas nos impide entender crisis multifacéticas y complejas. Para poder enfrentarlas es importante analizar los problemas y los avances en la investigación inter- o transdisciplinaria, y explorar proyectos concretos que sirvan de modelos.

Diálogo de conocimientos

El campo académico es un lugar privilegiado de producción de conocimientos. Pero no es el único. Hay diferentes comunidades epistemológicas que no sólo no han entrado en un diálogo con la academia, sino que han sido discriminadas y excluidas de la producción de conocimiento. Para producir conocimiento nuevo en el diálogo horizontal entre estas diversas comunidades es necesario preservar la equidad discursiva y los contextos donde se lleve a cabo (Corona 2019). En América Latina, los pueblos indígenas —con sus diferentes epistemologías y cosmovisiones— son contrapartes claves para promover el diálogo entre conocimientos. Asimismo, la producción de movimientos sociales, en estrecho contacto con múltiples comunidades, son productores de conocimiento. Y también el campo de producción cultural, desde la literatura, el arte, el cine, hasta las nuevas formas de comunicación social representadas por grupos de actores que son indispensables para un encuentro democrático y el intercambio de conocimientos horizontal. Por último, frente al ecocidio presente, el diálogo no se puede limitar a los seres humanos, sino tiene que implicar nuevas formas dialógicas con el medio ambiente.

Queda por aclarar que estas tres temáticas no siempre pueden ser separadas y que su entrelazamiento puede generar conocimiento complejo que aporte al entendimiento y solución de múltiples crisis.

El diálogo es un instrumento básico de comunicación, tanto para detectar, comprender y construir nuevo conocimiento frente a múltiples crisis, como lo es también para afrontarlas. En el intercambio de ideas, sentimientos y opiniones nos podemos dar cuenta de que muchas veces el orden establecido es disfuncional; que las mismas normas ya no son vigentes y que las formas habituales de acción ya no alcanzan para enfrentar y resolver los problemas actuales. Más allá de la detección de estas fisuras y rupturas críticas, el diálogo también es una forma social para encontrar respuestas frente a diversas crisis. Cuando se lleva a cabo en equidad y horizontalidad, es un lugar privilegiado de creatividad social (Cornejo, Rufer *et al*. 2020). En el encuentro de dos o más saberes, estos no solamente se suman, sino que pueden crear un tercer conocimiento innovador, hasta emancipador. Cuando todas las voces están

presentes en un contexto de horizontalidad enunciativa, como interlocutores que definen el discurso y son definidos por el discurso del otro, nos acercamos al objetivo político de la horizontalidad: la convivencia en el espacio público.

Fomentar el diálogo muchas veces se confunde con el discurso políticamente correcto. Sin embargo, un diálogo horizontal entre iguales requiere de muchos factores y también una reflexión metodológica. En este libro nos interesa explorar estos elementos tal como son la escucha, el reconocimiento mutuo, la participación igualitaria durante todo el proceso, la capacidad de autocrítica, formas narrativas polifónicas y dialógicas, así como la representación del otro desde sus voces, las nuestras y las de otros, hasta preguntas de derecho de autor y reproducción de resultados. Además de reflexiones teórico-metodológicas, serán de interés los ejemplos de la puesta en práctica de diferentes formas dialógicas, horizontales y sus resultados.

En este libro, reunimos diez contribuciones que exploran las posibilidades metodológicas del diálogo desde las ciencias sociales y las humanidades.

Guillermo Salvador Ortega Vázquez explora en su ensayo "Pasados represivos: memoria, testimonios y archivos en la investigación de la Comisión de la Verdad de Guerrero" el papel entrelazado entre archivo y testimonios en el contexto de Comisión de Verdad de Guerrero, México, que trabaja sobre las violaciones de los derechos humanos en la época de la "Guerra Sucia" entre 1960 y 1980.

Desde una perspectiva histórica, Ángel González Alulima analiza en su contribución "Población indígena, prácticas populares de propiedad y justicia en la provincia de Loja entre 1925-1945" la "etnogénesis permanente" de las comunidades indígenas en el intercambio con instituciones estatales para la defensa de sus tierras en la provincia de Loja, Ecuador. Revela cómo la construcción del Estado no es solamente un proceso vertical desde la cúpula de la élite, sino que la formación del Estado también —y, sobre todo— se realiza desde abajo.

En "Narrativas del sur, género y conocimientos en los países andinos", Guadalupe Yapud co-investiga con 25 mujeres académicas las relaciones de poder en el campo académico desde una perspectiva in-

terseccional. También elabora en este proceso de co-investigación cómo pensar alternativas más horizontales.

Yeisa B. Sarduy Herrera explora en su contribución "Observar y escuchar a la(s) juventud(es): encuentros y desencuentros en la construcción de conocimiento desde la perspectiva sociocultural y la horizontalidad" los problemas y perspectivas de jóvenes en Cuba desde la horizontalidad.

Lina Gabriela Cortés demuestra en su ensayo "Producciones artísticas de la frontera Uruguay-Brasil: portuñol entreverado" como la producción horizontal de conocimiento se puede aplicar en el campo del arte. Demuestra como artistas en la situación fronteriza entre Uruguay y Brasil, que también es una frontera lingüística, inventan metáforas-conceptos novedosos y decoloniales.

Con la contribución de Rachel Barber, intitulada "Cordialidad de huéspedes y caridad de patrocinadores: la definición de relaciones desiguales por parte de los norteamericanos jubilados de Chapala, México", nos acercamos al campo de producción cultural desde la perspectiva de los patrocinadores-consumidores. Más allá de lógicas mercantiles, Barber explora las relaciones sociales entre artistas y amantes de las artes norteamericanos, sobre todo jubilados, en el borde del lago Chapala en México.

Desde una perspectiva de los estudios literarios, Martina Altalef interpreta en su capítulo "Cuerpos, sexos y géneros en narrativas de mujeres negras del Sur. Diálogos entre escrituras contemporáneas de Brasil y Mozambique" las auto-narrativas de mujeres negras del Sur global. A pesar de la violencia estructural, evita la victimización de las mujeres y subraya su potencia estética y política.

Desde una investigación colaborativa en la selva amazónica ecuatoriana, Jenny García Ruales explora en "Encuentros (horizontales) con el mundo humano y vegetal en el Jatun Kawsak Sisa Ñampi" cómo el conocimiento ambiental de representantes del Pueblo Kichwa se forma a base de encuentros y diálogos entre humanos y vegetales. Además, explora las estrategias de cómo confrontar la crisis de la pandemia de Covid-19.

En el capítulo titulado "Desigualdades en el acceso a la salud de personas indígenas que viven con VIH en la región del Caribe mexicano", Carlos Alberto Navarrete muestra los resultados de la metodología horizontal aplicada con hombres y mujeres indígenas que viven con VIH en la región del Caribe mexicano. El autor evidencia, desde las narrativas de las y los actores algunos de los problemas que han tenido que enfrentar en un sistema de salud heteronormado, patriarcal, que estigmatiza no solamente por vivir con el virus del VIH sino por ser indígena. Se reflexiona sobre las construcciones de sentido tanto del personal médico sanitario, como de las personas que viven con el virus del VIH, para tratar de comprender el entramado sociocultural que se ha establecido en torno a dicho padecimiento agregando el componente de la racialización como un fenómeno social complejo, histórico y estructural.

A manera de conclusión del evento, Sandra Holtgreve hace una reflexión sobre la horizontalidad en las presentaciones académicas. El capítulo aborda la presentación académica como un arte más allá de consejos estandarizados. A través de una reflexión desde la práctica demuestra como la personalidad del ponente, su audiencia, el contexto, y la función de la presentación delinean la presentación científica. Así conceptualiza la presentación académica como un encuentro auténtico y dialógico entre académiques. Esta alternativa responde a concepciones hegemónicas consolidadas a lo largo de la formación estudiantil y códigos sutiles de comunidades académicas que prevalecen en la comunicación científica.

El interés de fondo que tenemos en CALAS es: ¿Cómo generamos nuevo conocimiento para afrontar los problemas sociales que hoy nos aquejan? Las preguntas que surgen de los nuevos contextos nos hacen pensar que los métodos tradicionales disciplinares están alcanzando sus límites para entender los fenómenos actuales.

El saber disciplinario que hemos acumulado con el tiempo no es suficiente en la actualidad para proponer soluciones políticas económicas y culturales que sean coherentes con la vida de los muchos diferentes que cohabitamos los espacios sociales. Pareciera que los métodos tradicionales de la ciencia han sido asolados por un nuevo contexto y hoy

esas investigaciones están condenadas a fracasar, enmudecer o repetir el conocimiento construido en otros tiempos y desde otros lugares.

El activo papel de los comentaristas de las mesas durante el evento fue muy importante para estimular el diálogo entre los participantes. Los temas destacados, así como las sugerencias hechas a los trabajos durante el evento, alentaron la profundización y la apertura a nuevas vías de conocimiento. Agradecemos calurosamente por esta labor a nuestros colegas los Doctores Yissel Arce, David Bak Geler, Alba Carosio, Inés Cornejo, Rebeca Pérez y Philipp Wolfesberger.

Este evento, así como este libro, no hubieran sido posibles sin la ayuda de: Sandra Holtgreve, Ann-Kathrin Volmer, Omar Sierra, Nadine Pollvogt, Olvia Maisterra, Martin Breuer y Jochen Kemner asistentes y coordinadores académicos de CALAS. A ellos nuestro mayor reconocimiento.

Bibliografía

CONRAD, SEBASTIAN y Randeria Shalini, editores. 2002. *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften.* Fráncfort: Campus.

CORNEJO, INÉS y Mario Rufer, editores. 2020. *Horizontalidad. Hacia una crítica de las metodologías.* Buenos Aires: Clacso.

CORONA, SARAH. 2019. *Producción horizontal del conocimiento.* Bielefeld, Guadalajara: BiUP.

CORONA, SARAH y Olaf Kaltmeier, editores. 2012. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales.* Barcelona: Gedisa.

DE SOUSA, BOAVENTURA. 2014. Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide. Boulder: Paradigm Publishers.

GARBE, SEBASTIAN. 2017. "Tracing the Mapuche Rhizome – Decolonial Perspectives on Solidarity within Transnational Social Movements". En *Politics of Entanglement in the Americas,* editado por Olaf Kaltmeier, Jochen Kemner y Lukas Rehm, 97-114. Trier: WVT.

LINEBAUGH, PETER y Marcus Rediker. 2000. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the History of the Revolutionary Atlantic.* Boston: Beacon Press.

NANCY, JEAN-LUC. 2001. *La comunidad desobrada.* Madrid: Arena Libros.

PÉREZ, DANIEL, Myriam Rebeca y Stefano Sartorello, editores. 2012. *Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural.* San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.

QUIJANO, ANÍBAL. 2000. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Clacso.

WADE, PETER. 2019. "Race". En *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*, editado por O. Kaltmeier, J. Raab, M. S. Foley, A. Nash, S. Rinke, y M. Rufer, 393-402. Londres: Routledge.

WALDENFELS, BERNHARD. 2015. Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung. Fráncfort: Suhrkamp.

Pasados represivos: memoria, testimonios y archivos en la investigación de la Comisión de la Verdad de Guerrero

Guillermo Salvador Ortega Vázquez

En noviembre de 2018, Artículo 19, organización internacional independiente que defiende el derecho a la información, dio a conocer la plataforma "Archivos de la Represión", un proyecto digital que resguarda y difunde más de 300 mil fotografías de documentos sobre el periodo conocido en México como "Guerra Sucia", significado por la estrategia de contrainsurgencia y represión acontecida entre 1960 y 1980. El acceso libre a estos documentos contrasta con una política restrictiva y de olvido que emana del Estado mexicano, específicamente del Archivo General de la Nación.

La digitalización y publicación de los "Archivos de la Represión" fue posible gracias al trabajo, entre otras instituciones, de la Comisión de la Verdad de Guerrero (Comverdad), organismo ciudadano que llevó a cabo sus actividades entre 2012 y 2014. El ejercicio de investigación de la Comverdad se estructuró en dos grandes líneas de acción: la búsqueda de documentos en archivos públicos que evidenciaran las violaciones a los derechos humanos ocurridas en Guerrero durante la Guerra Sucia, y, por otro lado, la recolección de testimonios de víctimas y familiares de personas desaparecidas durante el mismo periodo.

Archivos y testimonios, además de fuentes para el estudio de la Guerra Sucia, se objetivaron como elementos coparticipes en la inves-

tigación y narrativa que generó la Comverdad. Es en este punto donde surge la pregunta que guía este texto ¿Cuáles son los procesos de tensión mnemónica entre archivos y testimonios en el marco de la producción de conocimiento sobre pasados represivos? Este cuestionamiento acarrea una serie de enunciaciones que nos aproximan a la revisión de los valores asimétricos que se le otorgan, epistémica y ontológicamente, al archivo y al testimonio y que son revisados y reinterpretados por la Comverdad en un ejercicio de horizontalidad.

Archivo y testimonio: operaciones metodológicas

El entramado metodológico de este artículo tiene como contexto el desarrollo del trabajo de grado que realicé dentro de mis estudios de maestría. El proyecto llevó por título *Comunicar el olvido. Construcción de memoria colectiva en entornos digitales. El caso de Archivos de la Represión.* Retomo para este artículo una serie de reflexiones y resultados que *a posteriori* se construyeron en conjunto con un par de integrantes de la Comverdad. Estas reflexiones asumen una perspectiva que persigue la horizontalidad, rescatando las narrativas sobre el pasado represivo que desde la investigación de esta Comisión se propusieron.

La disputa y diferencias que emergieron durante el proceso de recolección y análisis de información entre el archivo y los testimonios, son elementos destacados por los comisionados y comisionadas. Existe en esta observación, como se repitió anteriormente, una mirada crítica hacia la hegemonía epistemológica que prima en el archivo, a la par de una valoración del testimonio más allá de su condición de fuente histórica, como referente oral de verdad, memoria y justicia.

En este punto, refiero el planteamiento de Olaf Kaltmeier sobre la observación del escenario histórico en el que se despliega el diseño de metodologías horizontales. Para Kaltmeier, "el desenvolvimiento de las metodologías horizontales está intrínsecamente entrelazado con el contexto político-cultural. Sin embargo, para entender un contexto histori-

co hay que tomar en cuenta diferentes estratos temporales y su compleja articulación" (Kaltmeier 2020, 97). Lo referido por Kaltmeier invita a situar los escenarios y temporalidades en los que se realizó la investigación de la Comverdad, y de manera más específica, a analizar las condiciones históricas de producción de los documentos de archivo y de los testimonios. Existe en esta revisión del contexto político-cultural, una presunción metodológica de horizontalidad recursiva, es decir, una operación que tiene como objetivo exponer las tramas meta-metodológicas de la producción de conocimientos y saberes sobre el pasado represivo en el caso de la investigación de la Comverdad sobre la Guerra Sucia y los Archivos de la Represión.

En paralelo a esta presunción de horizontalidad, se expone la genealogía conceptual que acompaña la construcción del objeto de estudio. Se trata de la teoría de las culturas del recuerdo, diseñada por Astrid Erll, en la cual se destaca una problematización tridimensional de los estudios sobre memoria (Erll 2011). En lo que respecta a este trabajo, se analizará específicamente la dimensión social en la que interactúa la Comverdad como portadora de memoria. En la dimensión social de las culturas del recuerdo se encuentra la producción, almacenamiento y evocación de los saberes y contenidos sobre el pasado que son trascedentes para la memoria colectiva.

El campo de estudios de memoria ha planteado una serie reflexiones sobre su condición metodológica. Quizá el problema más importante en el plano metodológico sea el carácter inasible y resbaladizo de la memoria en su dimensión social (Kansteiner 2002). Este trabajo se propone ahondar en la discusión y creación de marcos metodológicos sobre la memoria colectiva apelando a la observación y ampliación de portadores de memoria, especialmente investigadores y activistas, que conforman espacios dialógicos para el diseño de metodologías horizontales situadas en contextos históricos y políticos particulares.

Antes de continuar con el análisis de la dimensión social y la descripción de las metodologías implementadas por la Comverdad en su investigación, es imperante revisar al archivo y al testimonio como conceptos operables y dialógicos en el estudio de la memoria colectiva sobre

el pasado represivo. El archivo había sido un término relacionado específicamente con su capacidad de resguardo de la historia y la memoria, es decir, con la de ser un espacio que favoreciera el recuerdo. También se significaba a partir de su privilegio epistémico que en el campo académico asociaba el registro y el habla como signo de la verdad y el poder (Rufer 2012, 75). Estas afirmaciones son puestas en duda a lo largo del trabajo de Jacques Derrida, quién, por el contrario, enuncia al archivo a partir de la simultaneidad del recuerdo y el olvido, colocando en escena las tensiones y contradicciones que constituyen al archivo y a la práctica de archivar (Derrida 1997). De forma sugerente, Derrida y Rufer ponen entredicho el aura del archivo, en tanto instrumento irreductible en la producción de conocimiento sobre el pasado, para remarcar su trazabilidad como sujeto del habla, más no de la escucha. En la investigación de la Comverdad hay una portabilidad de este dispositivo, denominado archivo, que bordea la tensión entre el testimonio oral de las víctimas de represión y la versión oficial e historizada del Estado.

Para contrarrestar este privilegio epistémico del archivo en la investigación, la Comverdad configuró al testimonio más allá del acto de habla, para enunciarlo como un proceso de escucha. Los relatos recogidos por los y las comisionadas a lo largo de dos años, multiplicaron las voces, cohabitaron y acompañaron a los sujetos. En los testimonios, "se narra para alguien, se narra con alguien. En otros términos, toda narración, por más personal que sea, contiene diferentes destinaciones, interlocuciones y fuentes: el recuerdo no es 'propio' sino construido entre muchos, como él" (Oberti 2009, 130). Los más de 400 testimonios recabados por la Comverdad mantienen una naturaleza discursiva (in)archivable, y por lo tanto dinámica; actualizan y disparan el recuerdo entre pasados represivos y presentes aún violentos; exaltan el valor político del relato y la escucha, para desde esa posición ética acompañar y narrar colectivamente el dolor. En la tensión mnémica propiciada por la Comverdad entre archivos y testimonios, entre habla y escucha, emerge un proceso dialógico de memoria que aspira a la diferenciación de voces y actores, al desencuentro y a la diversidad, al recuerdo y al olvido.

La Comverdad: investigación y derecho a la verdad

Luego de sortear los obstáculos políticos y varios intentos por crear este organismo, en marzo de 2012 fue formalmente instaurada la Comisión de la Verdad para la Investigación de las Violaciones a los Derechos Humanos durante la Guerra Sucia de los años Sesenta y Setentas del Estado de Guerrero (Fuentes 2020). Entre las causas que se argumentaron para la creación de la Comisión de la Verdad de Guerrero, se encontraba "que han transcurrido más de cincuenta años de la represión ejercida por el gobierno del estado en contra de los movimientos armados encabezados por Genaro Vázquez Rojas y Lucio Cabañas Barrientos" (Congreso del Estado de Guerrero 2012, 3), y hasta el momento no se ha obtenido justicia. "La Comisión tuvo claro desde su origen que las investigaciones que realizaría tendrían una doble naturaleza: tanto histórica como jurídica y, en tal medida, aspiraba a que en los casos en que existiera suficiente evidencia forense se procedería a la investigación judicial correspondiente" (Ramírez 2017, 192).

La creación de las comisiones de la verdad está íntimamente ligado al cumplimiento del derecho a la verdad, estipulado a partir de las Convenciones de Ginebra en 1949. Para Esteban Cuya "las comisiones son organismos de investigación creados para ayudar a las sociedades que han enfrentado graves situaciones de violencia política o guerra interna, a enfrentarse críticamente con su pasado, a fin de superar las profundas crisis y traumas generados por la violencia y evitar que tales hechos se repitan en el futuro cercano" (Cuya 1996, 4). Rosa María Cardoso da Cunha explica que estas comisiones tienen como una de sus pautas los procesos de transición entre los antiguos regímenes represivos y los modelos democráticos (Cardoso 2018). Entre los objetivos compartidos por estas organizaciones sobresale el de la investigación de "las violaciones de derechos humanos cometidas en el periodo y así crear un discurso de «verdad» sobre lo sucedido, en contraposición al generado por las dictaduras" (García 2010, 1723).

Aunque las actividades de represión, tortura y desaparición se extendieron en gran parte del territorio mexicano durante la contrainsur-

gencia, lo sucedido en Guerrero tuvo un alcance, en dimensiones cuantitativas y cualitativas, mayor en la población y con profunda violencia. "Se acredita que, a partir de 1971, en el Estado de Guerrero, especialmente en las regiones Centro, Costa Grande y Costa Chica existió represión masiva y sistemática, que implica una suspensión de facto y de manera indefinida de las garantías individuales [...], lo que implicó un estado de excepción (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014, 11-12).

A la par del trabajo de investigación documental, las comisionadas y comisionados[1] implementaron una serie de tareas encaminadas a la recolección de testimonios, teniendo como resultado final un total de 419 testimonios que daban cuenta de 512 casos de desaparición en el contexto del periodo de contrainsurgencia. El ámbito de la recolección de testimonios no es un elemento periférico dentro del trabajo de las comisiones de la verdad a nivel global; Rodríguez Maeso, encuentra en los testimonios "un elemento central de las comisiones de la verdad tanto desde el punto de vista de su legitimidad ético-política como de su labor en la determinación de las violaciones de los derechos humanos" (Rodríguez 2011, 589).

El trabajo conjunto desempeñado por la Comisión en las tareas de investigación documental y recolección de testimonios, tuvo como uno de los resultados, además del acercamiento con familiares y víctimas, la localización y exhumación de dos cuerpos de integrantes del grupo guerrillero de Lucio Cabañas (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014). A diferencia de otros organismos que accedieron a mayores apoyos y recursos, como el caso de la Femospp,[2] la Comisión de la Verdad de Guerrero consiguió en sólo tres años recabar el testimonio de casi 500 personas, entre familiares y víctimas, el acceso a la investigación de más de 300 mil documentos en el Archivo General de la Nación y su digitalización, y finalmente, la localización de dos cuerpos.

[1] Los comisionados y comisionadas elegidos por el Congreso del Estado de Guerrero fueron: Hilda Navarrete Gorjón, Pilar Noriega García, José Enrique González Ruiz, Nicomedes Fuentes García y Apolinar Arquímedes Morales Carranza.

[2] La Fiscalía Especial sobre Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (Femospp) llevó a cabo sus tareas en el periodo 2002-2006.

Memoria, Verdad y Justicia

El *Informe final*[3] de la Comisión de la Verdad de Guerrero materializa las narraciones que, como institución portadora de memoria,[4] construye esta organización. La estructura del *Informe* expone en primera instancia la ausencia en la implementación de justicia hacia las víctimas de la Guerra Sucia. Por ejemplo, describe la lucha de las víctimas, en especial la de "las madres que buscaron a sus desaparecidos y que no fueron atendidas por las autoridades, como era su deber legal" (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014, 4). Para formular su relato, la Comisión integra su estructura a través de dos rubros: testimonios y archivos. Estos visibilizan la presencia de las víctimas y la actuación de las instituciones represivas, respectivamente.

La investigación de la Comisión de la Verdad define los actos de represión a través de una serie de prácticas ejecutadas por las instancias de seguridad: "la desaparición forzada, la ejecución arbitraria, la tortura, los tratos crueles, inhumanos o degradantes (malos tratos), la detención arbitraria y desplazamientos forzados" (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014, 12). La enunciación de estas prácticas será clave para comprender la definición de represión y los referentes históricos sobre los que la Comisión irá construyendo su narración.

En lo que respecta a la parte testimonial y de las víctimas, la Comisión de la Verdad recogió 419 testimonios, de los cuales se formaron 399 expedientes en los que se hace referencia a 515 personas que fueron víctimas de violación a sus derechos humanos. Además de la recolección de información, se confiere un valor político y jurídico a las víctimas, lo que consecuentemente expone la posibilidad de verdad inscrita en los testimonios. De esta manera, los testimonios son parte del proceso

[3] Además del *Informe final*, otro de los productos del trabajo realizado por la Comisión de la Verdad de Guerrero fue la producción del documental "Guerrero: Memoria y Verdad" (https://youtu.be/lEk1LaQb0ak?t=232), donde se narra con detenimiento el proceso de excavación y localización de estos dos cuerpos.

[4] Los portadores de memoria, según el esquema conceptual de Astrid Erll (2011), son aquellas personas e instituciones de la sociedad que participan en la producción, el almacenamiento y la evocación del saber relevante para el colectivo.

de producción de conocimiento y de narraciones sobre el periodo de contrainsurgencia. En ellos se observa la actuación e interacción de las víctimas y de la Comverdad como institución portadora de memoria.

Una de las atribuciones de la Comisión fue la de conformar un registro de las personas afectadas por los hechos violatorios de derechos humanos durante la Guerra Sucia (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014). Este registro se integra en la parte final del *Informe*, y es el resultado de la investigación recabada en los testimonios. Por lo cual es posible apuntar que el *Informe,* además de dar cuenta de los procesos de producción de memoria colectiva, se concreta como un espacio de almacenamiento del recuerdo. El grado de importancia que la Comverdad le otorga, estructural y materialmente, a los testimonios dentro de la organización de su *Informe,* revela la trascendencia que poseen las víctimas de la contrainsurgencia en Guerrero en la construcción de las narrativas sobre el pasado. A partir de los resultados dados a conocer por la Comverdad, se hace evidente la necesidad de integrar a las víctimas no sólo como sujetos de la narración, sino como portadores y productores de la misma. Existe una apuesta por asumir al testimonio y, por ende, a la escucha, como parte del proceso de producción de un espacio dialógico donde se construye el conocimiento sobre el pasado represivo y la memoria colectiva. Este elemento refuerza una de las condiciones epistemológicas de la memoria para este este trabajo, su construcción sólo es posible a través de su constitución colectiva, en este caso, desde la acción de las víctimas y los trabajos de la Comisión de la Verdad que multiplican y diversifican las voces.

El tema de la investigación documental en los archivos públicos figuró, desde un inicio, como una de las tareas esenciales de la Comisión. Los documentos revisados en el Archivo General de la Nación (AGN), según el *Informe,* dieron la "versión oficial", es decir, la narración del Estado. El acceso a la documentación resguardada en el AGN estuvo acentuado por las intermitencias. Recordemos que para este momento ya se había implementado la Ley Federal de Archivos del 2012, donde se restringía el acceso a los documentos relacionados con la represión.

Otro de los obstáculos fue la aparente desaparición de documentos a resguardo en el AGN. Las fichas existentes no estaban respaldadas con

la documentación que decían contener. Algunas de enorme importancia pues dejaban claro, sin lugar a dudas, los momentos de detención de personas por parte de funcionarios públicos, civiles y militares o en conjunto, contradiciendo versiones del Estado que negaban su participación en los hechos (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014, 76).

La Comisión no sólo investigó la desaparición de personas ocurridas durante el periodo de contrainsurgencia, también evidenció la desaparición de los documentos que atestiguaban los hechos represivos. La ausencia, la desaparición y el olvido estructuran una narración propia de la versión oficial. La Comverdad configura, desde el territorio de los archivos y los testimonios, un relato donde el Estado mantiene la administración del pasado a partir del control de la información y de su desaparición. De nueva cuenta, se vislumbra al olvido, y a las acciones de ocultamiento que lo acompañan, como un proceso que interpela las narraciones de los sujetos e instituciones, actuando directamente en la construcción colectiva de la memoria.

A pesar de que el trabajo y actividades de la Comisión de la Verdad estaban reguladas por una ley estatal (Congreso del Estado de Guerrero 2012), y facilitaban las condiciones para la investigación documental, el Archivo General de la Nación, en su figura de portador de la memoria "oficial" o memoria autoritaria —si utilizamos los términos de Camilo Vicente (Vicente 2019)— significó un espacio de contención para los objetivos de la Comisión.

Los archivos de la represión contenidos en el AGN, además de ser la fuente histórica que da cuenta de las violaciones a los derechos humanos, operan como un medio de memoria oficial, que, entre otras cosas, construye una narrativa de desaparición y olvido. Hay un punto importante que no se debe dejar escapar: en este contexto de restricciones, destrucción documental y desaparición de acervos, es que la Comisión de la Verdad logra digitalizar los documentos a los que tuvo acceso. Esta acción de digitalización es un proceso producción y construcción de memoria colectiva, no sólo en su alcance tecnológico, sino por constituir una acción de disputa por el acceso a la información y, por ende, de nuevas posibilidades narrativas. La digitalización, más allá de su condición técnica, se configura con una acción disruptiva en la investigación

de la Comverdad, desgajando su primicia epistémica, para convertirse un medio de memoria portable que permite la tensión mnémica, es decir, la conceptualización de los procesos de disputa, deliberación y mediación colectiva sobre el pasado.

Las funciones narrativas que se imprimen en el *Informe,* son reiterativas en señalar la participación del Estado, a través de sus dependencias de seguridad: Dirección Federal de Seguridad, Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales y la Secretaría de la Defensa Nacional, en la violación a los derechos humanos cometidas en contra de la población de Guerrero. "Tanto de los testimonios como de la documentación obtenida en el AGN se puede decir que la Guerra Sucia en Guerrero se produjo a la vez, en un contexto de represión masiva y sistemática y constituyó una política de Estado" (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014, 15). Aunque en el saber colectivo se conocían algunas de las acciones de persecución y represión que se llevaron a cabo en el territorio guerrerense, por ejemplo, el caso del asesinato de Lucio Cabañas, lo que aporta esta versión construida por la Comverdad es la aproximación a narrar la Guerra Sucia como un proceso de represión masiva y sistemática, es decir, la violencia no se dirigió de forma específica a los grupos guerrilleros, sino de manera generalizada y estratégica a buena parte de la población de Guerrero. Esta es una diferencia sustancial de la producción de conocimientos sobre el pasado que propone la Comisión; la represión no se trató de una táctica efectuada a partir de hechos aislados e identificados, sino de una estrategia que configuró la ejecución de acciones de violencia sistemática y generalizada. Al respecto, Camilo Vicente refiere que "esta diferencia histórica, entre práctica y estrategia, resulta fundamental para una mejor comprensión de la violencia de Estado en México, entre otras razones porque permite entender la persistencia y continuidad de diversas formas de represión y control político y social" (Vicente 2019, 49).

A la par de construir una narrativa que evidenciara la represión sistemática y generalizada hacia la población de Guerrero, el *Informe* expone la necesidad de cumplimentar procesos de justicia y reparación del daño a las víctimas. Entre los diferentes mecanismos que la Comverdad propone para efectuar la reparación integral del daño, se advierten

dos, que, por sus alcances, son relevantes para la construcción colectiva de la memoria. El primero de ellos enuncia: el derecho a la verdad, reconocimiento de los hechos y aceptación de responsabilidades. Con el objetivo de atender este eje, la Comverdad propone "que se transfieran los archivos faltantes de la Secretaría de la Defensa Nacional al AGN" (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014, 90).

El segundo eje hace explícito el objetivo de la Comverdad por acentuar su trabajo en el marco de la recuperación de la memoria histórica. Dentro de los mecanismos que se proponen para esta construcción de la memoria histórica, que acompaña el reconocimiento y dignificación de las víctimas (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014), se enlistan los siguientes:

- Se adquiera un terreno o inmueble para construir el Museo de la Memoria Histórica.
- Que en el Museo de la Memoria y Tolerancia en el Distrito Federal se abra una sala permanente sobre la Guerra Sucia.
- Construir un albergue en Atoyac, que sirva de apoyo a las víctimas de la Guerra Sucia.
- Instituir el día de las víctimas de desaparición forzada del Estado de Guerrero en el calendario cívico.
- Promover la edificación de estelas con los nombres de las víctimas en el lugar donde se cometieron los delitos.

Aunque la lectura de cada una de las propuestas convoca a diferentes líneas de acción, en su conjunto los mecanismos propuestos por la Comverdad revelan el diseño de una agenda de políticas de memoria y el anclaje del recuerdo en materialidades específicas, y, por lo tanto, la posible producción de nuevos medios de memoria.

Debido a la escasa cantidad de recursos con la que se dotó a la Comisión de la Verdad de Guerrero, y a su extinción como organismo en 2014, los mecanismos aún no se han implementado. Sin embargo, dan cuenta de los procesos de producción y almacenamiento del recuerdo que recupera el *Informe* de la Comverdad, y de la necesidad de llevar a cabo políticas de la memoria articuladas desde la narración de las víctimas. Por otro lado, tanto en los archivos como en el caso de los me-

canismos enlistados, la Comverdad expone una confrontación entre la narración de las víctimas y la narración oficial. Esta disputa revela la imposibilidad de homogeneidad de la memoria colectiva, en palabras de Astrid Erll, "en cada sociedad hay, por el contrario, una variedad de comunidades del recuerdo que coexisten que, a menudo, compiten entre sí" (Erll 2011, 141).

Pilar y Nicomedes

Aunque el *Informe final* y otros documentos relacionados con el mismo, otorgaban suficiente información para valorar la participación de la Comisión de la Verdad en la dimensión social de las culturas del recuerdo, es importante conocer la trayectoria y experiencias personales de dos de sus comisionados encargados de la investigación, en este caso Pilar Noriega y Nicomedes Fuentes.

Pilar Noriega, abogada originaria de la Ciudad de México, acudió al llamado de la Comisión de la Verdad a través de la invitación del Diputado Faustino Soto del Congreso del Estado de Guerrero. Su trayectoria personal está relacionada con la lucha en contra de la represión desde la década de los ochenta.

> Yo el contacto que tenía con la Guerra Sucia fue en el Frente contra la Represión, en el 80 yo me integré al Frente Nacional de Abogados Democráticos y me comisionaron para el Frente contra la Represión, allí conocí a las "Eurekas". Pues yo chilanga, urbana, en la prepa sí te hablan de la Guerra Sucia, Lucio Cabañas, pero era una cosa muy lejana, estaba en colegio de monjas. Y, sobre todo, mi contacto con los familiares de personas desaparecidas y algunos ex-presos" (Noriega 2020).

Por su parte Nicomedes Fuentes, nacido en Coyuca de Benítez, Guerrero, fue uno de los iniciadores del proyecto de la Comisión de la Verdad. Desde la gubernatura de Zeferino Torreblanca (2005-2011), se había impulsado la creación de la comisión, sin obtener resultados concretos hasta 2012, durante el gobierno de Ángel Aguirre. Nicomedes

experimentó la represión, por lo tanto, su papel como portador de memoria debe ser analizado en tanto víctima y comisionado.

> A mí me alcanzó la represión también con un grupo de estudiantes de esa época de la Universidad Autónoma de Guerrero que nos expresábamos en contra de la represión que estableció el Estado mexicano. Estuve detenido dos veces, la primera vez en 1972, dos meses, nos acusaron de haber participado en las emboscadas que hizo la guerrilla al ejército en la sierra de Atoyac, cosa que no era cierto. Y fuimos a parar a la prisión, finalmente después de pasar dos semanas en calidad de desaparecido, torturado en cárceles clandestinas (Fuentes 2020).

Hacia 1974, Nicomedes participó con mayor fuerza en el movimiento estudiantil. A raíz de estas actividades fue encarcelado nuevamente, ahora por un periodo de tres años, entre 1974-1977.

Las trayectorias de Nicomedes y Pilar, aunque distintas, confluyen en su participación como Comisionados. La experiencia personal de lucha de Pilar al lado de los organismos de derechos humanos y la represión sufrida por Nicomedes durante el periodo de contrainsurgencia, serán procesos claves para comprender la relación entre la memoria personal, anidada en sus recuerdos individuales, y la memoria colectiva, materializada en el trabajo de la Comisión de la Verdad de Guerrero.

Por ejemplo, el trabajo que Pilar venía realizando con víctimas de la represión en la Ciudad de México, le permitió tener varios puntos de comparación con lo acontecido en las comunidades de Guerrero. Para Pilar Noriega "a diferencia de otros estados, en Guerrero la población civil había sufrido la represión de forma generalizada" (Noriega 2020). Esta percepción comparativa, se tradujo en parte fundamental de una las funciones narrativas implícitas en el *Informe final*, la de atestiguar que la violencia y represión en Guerrero, a diferencia de otros estados y ciudades del país, se llevó de forma sistemática y generalizada.

En lo que respecta a las tareas de la Comverdad, Pilar explica las dificultades de su trabajo en el ámbito de la investigación documental. "El archivo se cerró incluso cuando nosotros concluimos poquito después,

ya no dejaban pasar. El AGN nos dijo —le podemos dar la información— en lugar de poder revisarla (nosotros). El hecho de estar en el AGN ya los hace públicos. Si tu no ves las fichas, no puedes revisar públicamente los documentos" (Noriega 2020).

Su narración corrobora lo ya descrito en el *Informe final*, el archivo se convirtió en un territorio de disputa y negociación. Otro de los elementos que rescata Pilar en su narración corresponde al valor de los testimonios. Al describir uno de los casos de desaparición en la comunidad de Río Chiquito, Pilar expresa la confrontación que se hacía entre la investigación en archivos y lo recogido en los testimonios. "También es la lectura que le des. Hay otro telegrama donde dice que se utilizaron morteros entonces por tal arroyo de Río Chiquito, la gente de Río Chiquito nos dio testimonio de que habían tirado bombas, entonces eso se confirma. Eso es precisamente como se puede darles lectura a los archivos" (Noriega 2020).

El relato de Pilar permite revelar el papel de la narración individual y el testimonio en la construcción de un relato colectivo, materializado en la Comverdad, donde el pasado debe ser revisado desde lo descrito en los archivos y en los testimonios. La tensión narrativa entre estos dos tiene como producto, al menos para Pilar, la constitución de la verdad. ¿Dónde habita la verdad, dónde habita el conocimiento sobre el pasado? Desde las palabras de Pilar y la de las víctimas que otorgaron sus testimonios, la verdad y el conocimiento emergen del proceso recursivo y dialógico que se establece entre testimonios y archivos.

Después de ser liberado de su segunda detención, Nicomedes Fuentes continuó acompañando la lucha de las víctimas de la represión. Desde ese momento estuvo "denunciado justicia, verdad, reparación integral del daño, medidas de no repetición y el rescate de la memoria como dato importante para que las nuevas generaciones conocieran que pasó y esto no volviera a repetirse" (Fuentes 2020). La trayectoria de Nicomedes expone la permanencia de una narrativa que se mantiene durante más de 40 años. Por lo que la creación de la Comverdad no es resultado de la generación espontánea, sino parte de un proceso individual y colectivo que busca colocar la temática de la represión como elemento continuo del recuerdo. Prueba de esta permanencia, es la par-

ticipación de Nicomedes en las actividades realizadas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos con miras a la Recomendación efectuada en 2001 sobre los casos de desaparición forzada.

> Se requería alguna colaboración y estábamos siempre, pendientes, y la CNDH trabajó 10 años la investigación y en su informe documenta 232 casos, sentimos que se quedan cortos y ni siquiera completos, los acreditados son algo así como 185, el dato no lo tengo muy preciso, pues recomienda al Estado que se siga investigando. Pero ellos informan y se repliegan, dejan allí las cosas (Fuentes 2020).

Los resultados arrojados por la investigación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos no fueron compartidos por varias de las organizaciones de derechos humanos. Como lo refería Nicomedes, "ellos informan y se repliegan".

Continuando con el relato de Nicomedes, explica cómo fue la forma en que organizaron al equipo que colaboró con la investigación documental de la Comverdad. Recordemos que las tareas de la Comisión se dividieron en dos grandes rubros: la recolección de testimonios y la investigación documental.

> El equipo del AGN tenía el método de ir revisando caja por caja y fotografiando todo documento que se refiriera a Guerrero. Y el otro equipo, abogados también investigadores, a solicitar la documentación, las versiones públicas de los documentos, aunque borraban lo que quería. El otro método de caja por caja, escudriñaban todo lo que podía y ya después revisaba. Eso provocó que se hiciera un volumen muy fuerte de documentos, estamos hablando de más de 310 mil fotografías de documentos, que no se alcanzaron a analizar (Fuentes 2020).

Así, el trabajo de la Comverdad permitió que, tanto comisionados como testigos, fueran incluidos no sólo como sujetos, sino como productores de la narración sobre el pasado represivo. Desde esta perspectiva, los testimonios otorgan una función de veracidad al relato, y, junto con los archivos, constituyen la posibilidad de verdad.

Acercarse a lo sucedido en Guerrero durante el periodo de contrainsurgencia es, según la Comverdad, narrar la estrategia de violencia y represión ejecutada por el Estado mexicano de forma sistemática y generalizada. Las complicaciones alrededor del archivo y la investigación documental representan la disputa y la tensión entre la narración oficial y las de aquellas narraciones construidas por comunidades del recuerdo no oficiales. Sin embargo, y de forma paradójica, la restricción al acceso de los documentos se tradujo en la tarea de digitalización, teniendo con consecuencia la creación fortuita de un archivo digital. Dicho de otra forma, la acción de ocultamiento y olvido de parte del Estado condujo al impulso y ejecución de prácticas del recuerdo, materializadas en la digitalización.

Es importante también no dejar pasar uno de los principales enunciados que abanderan las acciones de la Comverdad: "Memoria, Verdad y Justicia". Este lema establece, indirectamente, una dialéctica de temporalidades, donde la memoria habita en el pasado, la verdad define la condición que acompaña las luchas, como la de la Comisión, en el presente, y, finalmente, la justicia representa un augurio, una prospectiva de futuro para las víctimas (Comisión de la Verdad de Guerrero 2014).

Por último, retomó una síntesis, que, de forma idónea, realiza Nicomedes a las actividades y objetivos de la Comverdad. "Era solamente información, localización y entregar esa información. Esa es la historia de la Comisión" (Fuentes 2020). La localización y entrega de información, de la manera simple y llana como lo describe el comisionado, no es otra cosa que el proceso de producción, almacenamiento y mediación del recuerdo, acción clave para comprender la dimensión social que integra la memoria colectiva en el marco de la producción de conocimiento sobre el pasado represivo en México.

Conclusiones: continuidades y rupturas

El tema de las desapariciones forzadas durante la Guerra Sucia es uno de los elementos primordiales que figuran en la investigación de la Comverdad, pero es también uno de los crímenes que asoman con insistencia

en el presente, quizá en la mayor de las crisis a nivel nacional. Replicando la reflexión de Francisco Ramírez:

> Conocer las historias de violencia, abuso y represión de los 30 o 40 años más cercanos, no puede entenderse como un simple ejercicio de curiosidad tan bien intencionado como inútil, sino que debe encararse como una indispensable premisa ética y política para acercarnos a una posible comprensión, y quizá a una anhelada reversión, de la violencia abismal de nuestro azorado presente (Ramírez 2017, 182).

Además de la continuidad de la temática, la propuesta metodológica aplicada en la investigación de la Comverdad expone, si no respuestas y hallazgos, cuestionamientos y caminos para incorporar y valorar la lucha de familiares de víctimas de desaparición a través de sus testimonios. Expone también, la oportunidad de emular la ruptura del término archivo para, desde su condición política, designar espacios, lugares o antimonumentos como medios de memoria que almacenan y circulan el recuerdo. La producción de conocimiento sobre el pasado, en el escenario contemporáneo, "debe partir no de buscar archivos alternos —con una noción amplia de archivo como fuente y como campo— sino de criticar la propia construcción de ese archivo" (Rufer 2012, 60).

Así, la significación del archivo se multiplica a partir del diseño de metodologías que desestimen su supremacía epistémica y lo interpelen desde la tensión mnemónica que producen los testimonios. En tanto artefacto y dominio, coloca la dimensión política de los archivos de la represión y provee de las capacidades a proyectos que persiguen una narrativa de acceso a la información sobre personas desaparecidas en el pasado y en el presente; una narrativa colectiva y pública de memoria, verdad y justicia.

Esta narrativa es constituida, en paralelo a los archivos, con los testimonios recogidos por la Comverdad. Los testimonios de las víctimas de la represión en Guerrero durante el siglo pasado se actualizan y, al igual que los fenómenos de violencia, adjetivan su continuidad. "El testimonio es la narración desfasada temporalmente de aquella vivencia, es decir, se inscribe en un régimen distinto al de la percepción, se inscribe en el régimen de la memoria, y en el de la palabra" (Oberti 2009, 130).

El ejemplo y la recuperación del trabajo de la Comisión de la Verdad de Guerrero es un esfuerzo más por complejizar el debate alrededor de la producción del conocimiento sobre pasados represivos. La naturaleza jurídica y política de la Comverdad reconfiguró el valor del archivo y el testimonio, equiparando su nivel epistemológico desde la tensión mnémica y el proceso dialógico y recursivo de pasados y presentes. La escucha entonces, como proceso de investigación y como posicionamiento político por parte de los comisionados, irrumpe en el presente para narrar el pasado y, de vuelta al presente, acompañar el dolor: verdad y memoria perenne de las víctimas.

Bibliografía

Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. 2012. *Ley Federal de Archivos*, 23 de enero de 2012.

CARDOSO DA CUNHA, ROSA MARIA. 2018. "Comisiones de la Verdad en sus orígenes y en la actualidad". En *Trabajadores, archivos, memoria, verdad, justicia y reparación*, coordinado por J. Marques, I. Stampa y S. Troitiño. São Paulo – Río de Janeiro: Archivo Nacional/Central Única de Trabajadores.

Comisión de la Verdad de Guerrero. 2014. *Informe final.* Iguala: Comisión de la Verdad de Guerrero.

Comisión de la Verdad de Guerrero. 2012. *Ley número 932. Por la que se crea la Comisión de la Verdad para la investigación de las violaciones a los derechos humanos durante la guerra sucia de los años sesenta y setentas del estado de Guerrero*, 23 de diciembre de 2012.

CUYA, ESTEBAN. 1996. "Las comisiones de la verdad en América Latina". *Dokumentations und Informationszentrum Menschenrechte in Lateinamerika.* https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/928_digitalizacion.pdf

DERRIDA, JACQUES. 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.

ERLL, ASTRID. 2011. *Memory in Culture*. New York: Palgrave Macmillan.

FUENTES, NICOMEDES. 2020. Comunicación personal, Ciudad de México, 4 de febrero de 2020.

GARCÍA, CRISTINA. 2010. "Fuentes para el estudio de la represión en Iberoamérica: entre archivos y centros documentales". *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: Congreso Internacional*, 1716-1733. Santiago de Compostela, España: Universidad de Santiago de Compostela, Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas Gumersindo Busto; Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.

KALTMEIER, OLAF. 2020. "Horizontal en lo vertical. ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria?". En *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*, editado por Inés Cornejo y Mario Rufer. Buenos Aires: CALAS/Clacso.

KANSTEINER, WULF. 2002. "Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies". *History and Theory* 41, núm. 2: 179-197.

NORIEGA, PILAR. 2020. Comunicación personal, Ciudad de México, 4 de febrero de 2020.

OBERTI, ALEJANDRA. 2009. "Lo que queda de la violencia política: a propósito de archivos y testimonios". *Temáticas* 17, núm. 33: 125-148. https://doi.org/10.20396/tematicas.v17i33/34.12454

RAMÍREZ, FRANCISCO. 2017. "Urgencias del pasado y resabios del pasado. La Comisión de la Verdad del estado de Guerrero en el contexto de Ayotzinapa". En *Estudios culturales. Voces, representaciones y discursos*, coordinado por Norma Durán. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

RODRÍGUEZ, SILVIA MAESO. 2011. "Testimonios, discurso experto y comisiones de la verdad: el contexto de la denuncia". *Política y Sociedad* 48, no. 3: 587-602. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2011.v48.n3.36422

RUFER, MARIO. 2012. "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial". En *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales,* editado por Sarah Corona y Olaf Kaltmeier. México: Gedisa.

VICENTE, CAMILO. 2019. *Tiempo suspendido. Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980.* México: Bonilla Artigas Editores.

Población indígena, prácticas populares de propiedad y justicia en la provincia de Loja entre 1925-1945

Ángel González Alulima

Resumen

Se realiza una lectura de la interacción entre actores, instituciones y recursos en la definición del régimen de propiedad de la tierra en la provincia de Loja. En primer término, se explica el proceso de formación del Estado social que permitió el reconocimiento de la función social de la propiedad y las diferentes prácticas de propiedad, en términos formales y materiales, así como la autodeterminación jurídica de las comunas. En segundo lugar, se describe el proceso de "etnogénesis permanente"[1] de las comunidades indígenas de la provincia de Loja en sus luchas por el reconocimiento y defensa de la propiedad comunal. Finalmente, en tercer lugar, se explica las estrategias socio-jurídicas de comunidades y arrimados (colonos) para contender con propietarios privados y haciendas.

[1] Idea tomada del prólogo realizado por Jorge Cañizares-Esguerra a la obra de Salgado, Mireya. 2021. *"Indios altivos e inquietos". Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777*. Quito: Flacso Ecuador/Abya-Yala.

Introducción

La investigación se introduce en el debate historiográfico sobre dos cuestiones centrales en la definición de la comunidad política ecuatoriana: el carácter del Estado social entre 1925 y 1945 y la capacidad de la población indígena para generar alianzas y participar en el diseño de las instituciones. En este periodo, el Estado social permitió democratización de los medios de control social y ejercicio de la democracia y, por tanto, generó un legado de pluralismo jurídico en el que se reconoce la autodeterminación jurídica de las comunidades indígenas en leyes del Estado nacional; así como, brindó recursos administrativos y judiciales para que las clases populares puedan presionar y exigir que el Estado brinde garantías de protección y amparo. En ese contexto, en la provincia de Loja, la población indígena por su propia iniciativa y mediante alianzas interclasistas logró incidir rotundamente en la definición del régimen de propiedad.

La formación del Estado y la participación que en él tuvieron las clases populares es el eje central de los debates historiográficos en Ecuador. Por un lado, una tradición de sociología histórica reconoce que en el periodo de estudio se diseñó una hegemonía nacional-popular por la incidencia de un bloque histórico-social conformado por la izquierda, las clases populares, y militares para oponerse e impedir el desarrollo de la alternativa propuesta por la derecha (conservadurismo) a la crisis económica y orgánica del Estado liberal. Las clases populares —mediante la organización social— lograron presionar mediante levantamientos, peticiones, juicios, la reforma del Estado. La alianza con la izquierda, de clase media principalmente, permitió la incidencia en la organización misma mediante la educación popular, la opinión pública para exponer las prácticas de dominación, explotación y desposesión, así como en la naturaleza de la función pública para responder a las demandas subalternas (Coronel 2020; 2011; 2009; Gómez 2016).

Por otro lado, una larga tradición historiográfica acepta que en el mismo periodo existió un pacto oligárquico entre las clases terratenientes de la Sierra y las clases oligárquicas de la Costa, para controlar

el Estado, generando lazos clientelares con las clases populares con el ánimo de controlar la movilización social (Cueva 2012; Quintero y Sylva 2013; Ospina 2020). Por tanto, las clases populares fueron incapaces de generar alianzas y realizar procesos de movilización social debido a su economía moral enfrascada en la búsqueda de un "patrón" en el Estado similar al de las haciendas en el momento de la crisis de autoridad paternal (Maiguashca y North 1991; Guerrero 2010). En ese sentido, todas las acciones estatales estuvieron enmarcadas en controlar a la población mediante discursos y prácticas estatales, para con ello fortalecer los procesos de dominación (Ibarra 2015; Prieto 2004). A ello se suman los estudios sobre la tradición jurídica, que afirman la incapacidad de los juristas ecuatorianos para generar prácticas jurídicas y diseños institucionales innovadores, siendo únicamente copiadores de las tradiciones europeas enfrascados en un formalismo jurídico escépticos de la interdisciplinaridad en el estudio del derecho (Ávila 2012; Wray Espinosa 1999).

Para abordar este dilema, en la investigación usamos un marco relacional sobre la formación del Estado, para exponer las transacciones que existe entre éste y la sociedad civil, y los mutuos procesos de retroalimentación (Brachet-Márquez y Uribe 2016). En ese sentido, tanto el aparato del Estado —que son las instituciones gubernamentales y el derecho moderno— como el poder del Estado —capacidades y recursos de intervención— están mediados por la correlación de fuerzas sociales cuya conflictividad orienta y define el carácter del Estado y la capacidad de las sociedad civil para autodeterminarse (Jessop 2016; Poulantzas 2007). Las instituciones estatales se constituyen en mediaciones sociales en tanto que permiten las relaciones entre clases dominadas y clases dominantes en la definición de las reglas de la desigualdad en el acceso a los recursos y al poder. La capacidad de los grupos humanos de articularse y proponer sus marcos diversos y heterogéneos en la construcción del Estado posibilita que sus demandas y proyectos se conviertan en materia estatal, por lo tanto, la ansiada modernidad homogénea y unidireccional desde su nacimiento se vio imposibilitada en las sociedades abigarradas como las andinas (Zavaleta 2009; Sanders 2004). A su vez, permite comprender que el régimen de propiedad y su conformación

es el resultado de la interacción entre actores, instituciones y recursos; por tanto, la propiedad en sus diferentes prácticas constituye relaciones sociales (Falcón 2017; Grossi 1986). En las sociedades andinas, las estrategias sociojurídicas de las clases populares han sido claves en la articulación de las diversas formas de propiedad (Gotkowitz 2007).

Esta investigación forma parte de la tesis de maestría en sociología en la Flacso Ecuador. Se realiza mediante una metodología histórica para indagar en los archivos históricos —Archivo de la Función Legislativa y Archivo del Ministerio de Previsión Social y Trabajo, Archivo Histórico del Municipio de Loja y Archivo de la Función Judicial— y encontrar documentación primaria útil para el objeto de estudio. Al mismo tiempo, en el análisis se apoya en los estudios de la sociología histórica para dar cuenta del carácter del Estado y sus continuas transiciones. Finalmente, se usa metodologías de interpretación jurídica para dar cuenta de los usos, interpretaciones y formas de aplicación del derecho en los trámites administrativos y procesos judiciales. Esto permitió generar una metodología interdisciplinaria entre la historia, la sociología y el derecho.

Estado social, derecho moderno y autodeterminación jurídica de las comunas

La crisis orgánica del Estado Liberal, ligado a la plutocracia bancaria, debido a la crisis económica y a la insatisfacción de las demandas de las clases populares, condujo a la articulación de diversas alternativas: el conservadurismo intentando golpes de Estado, luego organizando una política de masas; el liberalismo oligárquico proponiendo una modernización desde arriba y excluyendo políticamente a las clases populares; y el liberalismo popular —o radicalismo— proponiendo una reforma del Estado para permitir la participación política de las clases populares (Coronel 2009).

En ese escenario, la Revolución Juliana del 9 de julio de 1925 introdujo el camino para la tercera alternativa. Los jóvenes militares y luego

los civiles que integraron las Juntas de Gobierno Provisional eran parte del conocido liberalismo social, cuyos integrantes formaron el Partido Socialista en 1926 (Coronel 2020). Iniciaron una reforma del Estado orientada a fortalecer la labor de previsión social y de intervención estatal en las relaciones de dominación dadas en el ámbito privado. Para ello, fue necesario la creación de un marco jurídico que ofreciera los recursos administrativos y judiciales a los actores estatales para cumplir las demandas de garantía y protección.

A pesar de que se considera que la Revolución Juliana sirvió únicamente para dar paso de las élites de la Costa a las élites de la Sierra en el control del Estado (Ospina 2020), el intenso proceso de reforma y el apoyo de las clases populares muestran una cara diferente del proceso de construcción estatal. Su fortalecimiento se dio en 1925 mediante la creación del Ministerio de Previsión Social y Trabajo (en adelante MPST), encargado de investigar, procesar, resolver y diseñar proyectos de ley necesarios para las labores del servicio público concebido como una obligación del Estado (Jaramillo 1938). Entre 1925 y 1927, el MPST —mediante un equipo interdisciplinario conformado por abogados, sociólogos e ingenieros— conoció demandas de todo el país encaminadas a pedir la intervención del Estado en esos ámbitos privados de dominación (Coronel 2011, 2020). Como consecuencia, en la Asamblea Nacional Constituyente de 1927-1928, el Ministerio elaboró y presentó las leyes que fueron aprobadas por el Ejecutivo mediante decretos-ley indicando que fueron el resultado de un trabajo de campo en el estudio de los conflictos en los que asumió las condiciones de árbitro y la población aplicó "una especie de derecho consuetudinario, que ha sido fuerza aceptar" (Egüez 1928, 98).

En conjunto con otras leyes relacionadas con limitar los efectos absolutos y excluyentes de la propiedad privada como la declaración de caminos como bienes del Estado y el incentivo a procesos de expropiación, se diseñaron dos leyes que fundamentaron la competencia del Ministerio en temas de propiedad. La primera la Ley de Patrimonio Territorial del Estado (como decreto-ley en 1927 y luego ratificada por la Asamblea Nacional en 1928) que regulaba la "tenencia, posesión, propiedad, reparto y adjudicación de tierras de propiedad del Estado" otorgó la com-

petencia sobre esos asuntos al Ministerio, y reconoció la propiedad de las comunidades indígenas cuya sola posesión constituía justo título de dominio. La segunda es la Ley de Régimen Jurídico Administrativo Interior de 1928, en las que se establece la competencia del Ministerio en relación a la protección legal del campesino y a llevar a cabo la obligación constitucional contenida en el artículo 167 de la Constitución sobre la protección a los indígenas.

Con base en ello, en 1927, el Ministerio realizó un intenso trabajo orientado al registro de tierras y comunidades. Con el apoyo de las autoridades locales pidió informes sobre las comunidades existentes y las formas de propiedad. Adicionalmente, conoció muchos conflictos sobre tierras en los que, mediante comisiones, acudió al lugar del conflicto para arbitrar y mediar.

Las reformas a la leyes, tanto en 1931 como en 1935, limitaron la labor del Ministerio, pero aun así en los informes al Congreso se informaron de innumerables intervenciones. La reforma jurídica llevada a cabo por Federico Páez en 1935 como un proyecto de modernización desde arriba intentó concretar una ley sobre comunidades que había sido discutida durante las décadas anteriores (Coronel 2011). Con el ánimo de intervenir en los espacios rurales se promulgaron la Ley de Organización y Régimen de Comunas en 1937 y el Estatuto de Comunidades Campesinas (aprobado en 1938 y derogado en 1939) que dieron la competencia al MPST para resolver los conflictos de las comunidades y convertirse el 'supervigilador' de las actuaciones de las mismas para que se adecuen a los principios del Estado social. Adicionalmente, estos instrumentos jurídicos otorgaron un espacio de autodeterminación jurídica para las comunas en relación a la elección de sus representantes étnicos y la regulación del usufructo de los bienes comunales. Se reconoció que el órgano de decisión de los conflictos y asuntos internos era la Asamblea General y, sólo cuando sus decisiones no estuviesen conformes, podían ser apeladas al Ministerio. Estas medidas fueron claves para fortalecer el proceso organizativo y de interpelación desde las comunidades a los agentes estatales.

Loja, espacio regional y comunidades indígenas

Loja como provincia, no permaneció aislada de este proceso como se sugiere (Fauroux 1986) sino más bien se inmiscuyó en las transformaciones nacionales, y los actores regionales se vieron obligados a modelar sus estrategias en la arena política marcada por el Estado social. Las élites terratenientes encaminadas a acaparar los recursos de tierra, agua y fuerza de trabajo se vieron limitadas por las actuaciones de las clases populares. En la ventana de oportunidades que se abrió con la reforma del Estado, se afectó la dominación terrateniente. En ello tuvieron que ver las alianzas, ya identificadas en parte por Coronel (2011), de las clases populares con la izquierda y clases medias.

Las autoridades estatales locales en 1925 y 1935 colaboraron con el MPS para elaborar un registro de las comunidades y los bienes que poseían en toda la provincia. Contrario a lo que afirma Brito (2015) sobre la desaparición aparente, en toda la provincia se registraron comunidades de indígenas y había un consenso entre las autoridades locales sobre la existencia de este grupo poblacional y la necesidad de generar políticas públicas orientadas a reconocer su participación en la construcción de la comunidad política. En los informes que llegaban a la Gobernación de la Provincia se identificaron 49 comunidades las mismas que poseían propiedad comunal y que poseían sus propias autoridades étnicas.

Tabla 1. Comunidades en los cantones de Loja, 1925-1935

Cantón	Núm.	Autoridad	Propiedad
Loja	12	Gobernador de indígenas	Repartida, sólo montañas como bienes comunes
Calvas	27	Gobernador de indígenas	Títulos de propiedad comunal y repartida
Macará	3	Gobernador de indígenas	Títulos de propiedad comunal y repartida

Tabla 1. Comunidades en los cantones de Loja, 1925-1935			
Cantón	**Núm.**	**Autoridad**	**Propiedad**
Paltas	6	Gobernador de indígenas	Títulos de propiedad comunal y repartida
Saraguro	1	Gobernador de indígenas	Repartida, sólo montañas como bienes comunes

Fuente: Archivo Histórico Municipal de Loja. Sección Gobernación.

Este proceso de reconocimiento se dio gracias, por un lado, a la intervención de las autoridades estatales en las visitas a la extensa provincia como una muestra de cumplimiento de la garantía del Estado social. En las peticiones se pueden encontrar los recorridos que hizo en 1925 el gobernador José Miguel Carrión, así como los miembros de los Concejos Cantonales. Por otro lado, la larga trayectoria de la población indígena de organización e interpelación de los acuerdos locales gamonales para acudir a las oficinas estatales nacionales.

Desde los archivos aparece de forma recurrente la figura del 'gobernador de indígenas' como representante étnico de las poblaciones indígenas que era legitimado internamente mediante la elección popular, y luego mediante la representación ante el Estado por los nombramientos expedidos por el gobernador de la provincia y la promesa constitucional rendida a las autoridades estatales parroquiales y cantonales. Las funciones de estas autoridades étnicas eran diversas y no estaban libres de impugnación ante las autoridades estatales a pesar de no estar reconocidos legalmente en el orden jurídico nacional (Diez 1998). Apoyaban procesos estatales como la recolección de los impuestos a la propiedad, en la organización de la población para la construcción de obras públicas, pero también en las funciones internas como el ordenamiento interno del usufructo de la propiedad comunal. También servían como medios legítimos para reclamar el cerramiento de terrenos comunales o la presencia de invasores. Todas estas facultades estaban reconocidas consuetudinariamente tanto por la comunidad como por los agentes estatales.

Las comunidades no eran entidades territoriales aisladas de los escenarios políticos locales y nacionales. Estaban constantemente —de allí el término de etnogénesis permanente— luchando para que se reco-

nozca su autonomía colectiva y autogobierno comunal en un marco de diversidad y heterogeneidad étnica. Estaban atravesadas por las lógicas comerciales y por la creación de las parroquias civiles, de tal forma que algunas comunidades adoptaban el nombre de las parroquias. El asedio de los propietarios privados que llegaban y cerraban las tierras comunales era constante.

En Loja, existían comunidades identificadas en la siguiente forma: 1) organizadas en todo un cantón de acuerdo a jerarquías étnicas tradicionales (como las de Saraguro que se dividían en quintos, corjas y sucundeles); 2) comunidades de hecho por la existencia de población indígena en parroquias en convivencia con población no indígena (Chuquiribamba, Valladolid); 3) comunidades con títulos de propiedad de acuerdo a las tierras otorgadas a las parcialidades en el tiempo de la colonia (en las parroquias en mayoría de la provincia); 4) 'haciendas comuneras' que eran el resultado de acciones de los indígenas en tiempos de la colonia para pedir que se les venda o adjudique extensiones de tierra sobre las que tenían título de propiedad (en Calvas, Macará y Paltas).

Los usos de la tierra de las comunidades se hacían de acuerdo a dos sistemas: 1) un sistema de repartición de tierras mediante adjudicaciones para usufructuar parcelas sobre los que incluso vendían las mejoras o heredaban, sistema que fue utilizado por los propietarios privados para adueñarse de terrenos comunales y mediante ventas sucesivas, despojar a los indígenas de la tierra; 2) un sistema de uso y aprovechamiento de sitios comunales en las montañas para leña, madera, pastoreo, entre otras actividades, usados mediante practicas consuetudinarias de ordenamiento del usufructo.

Con la Ley de Organización y Régimen de Comunas, la estrategia de formación de comunas no correspondió solamente a las comunidades de indios libres (Ramón 1993; Ibarra 2015), sino que fue usada por toda la población indígena de la provincia para establecer entidades legales capaces de, por un lado, participar colectivamente en los juicios impuestos por los propietarios privados o por ellas mismas; y para tener legitimidad en los reclamos ante el Ministerio. Existieron comunas que asociaron a varias comunidades indígenas; otras que se formaron entre grupos de arrimados (colonos) dentro de las haciendas para pedir la ex-

propiación o adjudicación de tierras; otras que reunieron a población indígena dispersa en procesos de organización. Aunque según la ley estaban sujetas a la parroquia, su vigilancia y protección correspondía al Ministerio.

Tabla 2. Comunas formadas por año y acumuladas	
Año	**Número de comunas**
1938	51
1939	74
1940	77
1947	78
Total nacional en 1947	792

Fuente: Archivo Histórico Municipal/Informes del Ministerio de Previsión Social.

El reconocimiento como comunas no fue un proceso pacífico, estuvo marcado por las disputas internas. En algunos casos, pese a existir un Cabildo nombrado según la ley, la autoridad la seguía manteniendo el gobernador de indígenas. En otros casos, se discutía quién debía formar parte de la comuna. Estos conflictos se resolvían en atención a la permanencia de la colectividad indígena preexistente. Solamente en los casos en los que no había esa colectividad, se animaron procesos de desintegración y desagregación de la propiedad comunal.

Estrategias sociojurídicas de propietarios privados, población indígena y actuación estatal

El asedio a las comunidades sobre la propiedad comunal vino principalmente de los hacendados y propietarios privados que usaron vías formales e informales de despojo. Por un lado, usaron el derecho civil para generar contratos de compraventa de 'derechos y acciones' a comuneros dentro de la propiedad para luego alegar que era un 'cuasi contrato de comunidad' y exigir la partición de lo comunitario; el uso de juicios

como la 'prescripción de dominio', 'apeo y deslinde' para desmembrar parcelas de la tierra comunal; los contratos de compraventa en contubernio con las notarías y registradores de la propiedad para adquirir el dominio sobre parcelas de bienes comunes luego de sucesivas ventas.

En el interior de las haciendas, los terratenientes alegaron la vigencia de contratos de arriendo con cláusulas penales para incrementar la explotación y despojar de las parcelas otorgadas para su uso a cambio de los servicios dentro de la hacienda —sistema configurado en Loja como arrimazgo—. Cuando no eran posibles esos medios formales mediante el uso del sistema de justicia, usaban la violencia. Esto demuestra que los actores dominantes realizaban sus propias interpretaciones y aplicaciones del derecho. Deseaban que se sobrepusiera el derecho civil formalmente interpretado sobre el derecho social (o derecho público). En sus alegatos volvían sobre la premisa que "el contrato es ley para las partes", mientras que los jueces y autoridades administrativas reconocían lo injusto de las cláusulas y los anulaban. Aunque existían autoridades que reconocían la legalidad de los mismos y legitimaban las relaciones de explotación y despojo.

La población indígena —comunidades y arrimados— establecieron también estrategias formales e informales para exigir respeto a sus prácticas de propiedad. Usaron los recursos del Estado social manejado por los reformadores para pedir la activación de la jurisdicción administrativa para la protección de la tierra comunal y sus derechos. Cuando eso no era suficiente emprendieron largos litigios que llegaron incluso a la Corte Suprema de Justicia.

Acudieron a las autoridades locales —que habían sido impugnadas y cambiadas al demostrarse el contubernio con los terratenientes y la iglesia— quienes, a su vez, acudían al gobernador para que dictaminara resoluciones en las que tensionaban los distintos actores. Cuando no era suficiente, acudían a las autoridades ministeriales nacionales sea por telégrafo o por cansados viajes a la capital, para exigir al Estado responder a sus demandas. Se pueden apreciar demandas como las de los indígenas de los Ejidos del Municipio que empezaron en 1906 y tuvieron solución de adjudicación de tierras en 1931 por el Congreso Nacional.

En los casos en los que no eran atendidos, se optaron por estrategias informales como huelgas, destrucción de cercas, incendios, negati-

va al pago de cánones de arrendamiento. En la investigación logramos rastrear los siguientes conflictos que en su mayoría dieron resultados favorables para la población indígena.

Tabla 3. Conflictos sobre la tierra en Loja, 1925-1945	
Tipo de conflicto	**Número**
Adjudicación	11
Apropiación de terrenos comunales	10
Cierra terrenos comunales	25
Despojos	5
Expropiaciones	7
Ordenanza sobre terrenos comunales	1
Parcelación	1
Separación de la comuna	1
Usurpación	5
Ventas ilegales	8
Total	73

Fuente: Archivo Histórico Municipal/Archivo de la Función Judicial.

En el trasfondo de esos conflictos se pueden reconocer algunas garantías consagradas mediante el uso e interpretación de las leyes nacionales para la definición del régimen de propiedad: 1) la protección de la propiedad indígena mediante las formas de la intangibilidad e imprescriptibilidad, y las prohibiciones para enajenar o vender las adjudicaciones realizadas en los procesos de expropiación; 2) el reconocimiento a la capacidad de las comunas para decidir sobre sus bienes estableciendo la prohibición de realizar escrituras de ventas sin que exista el previo consentimiento de la comunidad expresado en un acta de asamblea general.

Por el llamado de las comunas, el Ministerio fue convocado a generar una 'jurisprudencia' en torno a los conflictos sobre la tierra comunal, en la que estableció la autoridad de los Cabildos y la potencialidad de las asambleas generales de las comunas para resolver problemas sobre la tierra, permitiendo fortalecer los procesos de organización social, clave en las siguiente coyunturas nacionales.

Conclusiones

El Estado social, entonces, no fue el resultado de una élite intelectual que, separada de las clases populares, copiaron y diseñaron el derecho y las instituciones que servirían para establecer la dominación en un pacto oligárquico-terrateniente. Más bien, los agentes estatales en constante comunicación con las clases populares —entre ellas la población indígena—, consultaron y evaluaron las propuestas de derecho provenientes del extranjero, para proponer leyes ajustadas a las necesidades locales mediante un profundo trabajo sociológico. Ello fue así, en la definición de la democracia indoamericana y en el reconocimiento de un pluralismo jurídico (otorgando autodeterminación jurídica a las comunas) respaldado en leyes nacionales en la primera mitad del siglo xx.

Ello se refleja en la provincia de Loja, lugar donde el encuentro entre, por un lado, la agencia estatal para vigilar el cumplimiento de los parámetros del Estado social reformado, y por el otro, la tradición de organización de las comunidades, conjugaron la formación inédita de interfaces estatales. Esto en el reconocimiento de las autoridades étnicas (gobernador de indígenas) y la capacidad para proteger y regular su tierra comunal interna sin separarse de la escena política nacional. Las comunas fueron una categoría política clave en el proceso de organización de la población indígena que les permitió reconocerse en el Estado nacional con derechos derivados de su identidad étnica y sus prácticas de propiedad.

La definición del régimen de propiedad en el periodo de estudio revela la puesta en escena de distintas estrategias, tanto de los propietarios privados y hacendados, como de las clases populares. Todas ellas usaron e interpretaron el derecho existente transformándolo en su propio beneficio. El balance de la correlación de fuerzas a nivel nacional en ese período permitió una Ley de Comunas, vigente hasta la actualidad, e incentivó a las comunidades a usaron la forma de comunas para disputar el sentido del Estado nacional, aunque siempre encontraron reacciones de los sectores dominantes.

Archivos consultados

Archivo Histórico Municipal de Loja
Archivo de la Función Judicial, sección Loja
Archivo de la Función Legislativa
Archivo del Ministerio de Previsión Social.

Bibliografía

ÁVILA, RAMIRO. 2012. *Evolución de los derechos fundamentales en el constitucionalismo ecuatoriano. Informe de Investigación.* Quito: Universidad Andina Simón Bolivar. http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3821/1/PI-2012-05-Avila-Evoluci%C3%B3n%20de.pdf.

BRACHET-MÁRQUEZ, VIVIANE y Mónica Uribe, editores. 2016. *Estado y sociedad en América Latina: acercamientos relacionales.* Primera edición. México, Ciudad de México: El Colegio de México.

BRITO, JUAN. 2015. *El pueblo palta en la historia, continuidades, transformaciones y rupturas.* Ecuador: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

CORONEL, VALERIA. 2009. "Orígenes de una Democracia Corporativa: estrategias para la ciudadanización del campesinado indígena, en Ecuador (1925-1944)". En *Historia social urbana. Espacios y flujos*, compilado por Eduardo Kingman Garcés, 223-264. Quito: Flacso Sede Ecuador.

CORONEL, VALERIA. 2011. *A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1834-1943*. Tesis de doctorado en Filosofía. Michigan, Estados Unidos: New York University. http://hdl.handle.net/10469/6489.

CORONEL, VALERIA. 2020. "The Ecuadorian Left during Global Crisis: Republican Democracy, Class Struggle and State Formation (1919-1946)". En *Words of Power, the Power of Words. The Twentieth-Century Communist Discourse in International Perspective*, 315-337. Trieste: Università di Trieste.

CUEVA, AGUSTÍN. 2012. *Ensayos sociológicos y políticos,* editado por Fernando Tinajero. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política.

DIEZ, ALEJANDRO. 1998. *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Piura: CIPCA.

EGÜEZ, PEDRO PABLO. 1928. *Informe del Ministerio de Previsión Social y Trabajo 1925-1928*. Quito: Imprenta Nacional.

FALCÓN, ROMANA. 2017. "Litigios, justicia y actores colectivos. Componendas a la desamortización en el Estado de México, 1856-1910". En *La desamortización civil desde perspectivas plurales*, coordinado por Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón y Martín Sánchez Rodríguez. Ciudad de México: Colegio de México.

FAUROUX, EMMANUEL. 1986. "Cambio social y utilización diferencial del medio natural: el ejemplo de Loja". En *Cultura: Revista del Banco Central del Ecuador* 8 (24b): 673-689.

GÓMEZ, DAVID. 2016. *De Velasco Ibarra a Arroyo del Río. Reforma, revolución y contrarrevolución en la década de 1930 en Ecuador*. Tesis de maestría. Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

GOTKOWITZ, LAURA. 2007. *A Revolution for our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952.* Durham: Duke University Press.

GROSSI, PAOLO. 1986. *Historia del derecho de propiedad. La irrupción del colectivismo en la conciencia europea*. Barcelona: Ariel.

GUERRERO, ANDRÉS. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura.* Lima: Flacso/Instituto de Estudios Peruanos.

IBARRA, HERNÁN. 2015. *Acción colectiva rural, reforma agraria y política en El Ecuador 1920-1965*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

JARAMILLO, PIO. 1938. *Conferencias: El nuevo concepto de Estado.* Quito: Talleres Gráficos del Ministerio de Educación.

JESSOP, BOB. 2016. *The State. Past, Present, Future.* Cambridge: Polity Press.

MAIGUASHCA, JUAN y Lissa North. 1991. "Orígenes y significados del Velasquismo". En *La cuestión regional y el poder*, editado por Rafael Quintero. Quito: Corporación Editora Nacional.

OSPINA, PABLO. 2020. *La aleación inestable. Origen y consolidación de un Estado transformista: Ecuador, 1920-1960.* Buenos Aires; Quito: Teseo; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. http://hdl.handle.net/10644/7427.

POULANTZAS, NICOS. 2007. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

PRIETO, MERCEDES. 2004. *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950.* Quito: Flacso Sede Ecuador.

QUINTERO, RAFAEL y Érika Sylva. 2013. *Ecuador: una nación en ciernes.* Quito: Abya Yala.

RAMÓN, GALO. 1993. *El regreso de los runas. La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo.* Quito: Comunidec.

SALGADO, MIREYA. 2021. *"Indios altivos e inquietos". Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777.* Quito: Flacso Ecuador/Abya-Yala.

SANDERS, JAMES E. 2004. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia.* Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822385745.

WRAY ESPINOSA. 1999. *Diagnóstico sobre el Estado de la enseñanza del derecho en el Ecuador.* Quito: Corporación Editora Nacional. https://isbn.cloud/9789978842546/diagnostico-sobre-el-estado-de-la-ensenanza-del-derecho-en-el-ecuador/.

ZAVALETA, RENÉ. 2009. *La autodeterminación de las masas*. Bogotá; Buenos Aires: Siglo del Hombre Editores; Clacso.

Narrativas del sur, género y conocimientos en los países andinos

Guadalupe Yapud

Introducción

Adentrarme en las subjetividades de mujeres en la docencia y la investigación en países como Ecuador, Colombia y Perú tiene un doble propósito; por un lado, reflexionar en torno a la universidad como un campo de poder (Bourdieu 2008), un espacio donde se entretejen relaciones aún verticales y potencialmente horizontales y, por otro lado, recuperar las voces, los sentimientos y emociones de las sujetas involucradas en este campo y en los procesos de producción del conocimiento.

Me acerqué a este estudio alentada por una trayectoria laboral desarrollada en la universidad ecuatoriana y mis primeros pasos en la investigación tanto en programas de posgrado de la Flacso-Ecuador como en la becaría del IDRC-Canadá. El nombrar a las "otras" me constituye a mí misma, me sitúa en un lugar en el cual me es imposible ser neutral y me permite posicionarme en una realidad específica: un país de la región andina en el Sur de las Américas y una posición feminista en construcción, la misma que ha ido alimentándose por un trabajo colaborativo en red, el intercambio de experiencias en encuentros y en procesos de lucha por lograr la igualdad en el acceso y permanencia de las mujeres en el campo académico. Además, esta postura me ha llevado a reconocer que la producción de conocimientos es siempre un acto político y que hemos de hacerlo de manera consciente, comprometida y responsable.

El compromiso de este proyecto se materializa en una práctica colectiva y comunitaria, en la que confluyen una diversidad de voces de profesoras e investigadoras de la región andina que estamos reinventando for-

mas de contribuir a nuevos conocimientos; a repensar otras alternativas a los procesos de enseñanza-aprendizaje; más horizontales y poniendo énfasis en metodologías basadas en relaciones más simétricas que fortalezca el trabajo de campo y visibilice conocimientos poco reconocidos.

Retomo la propuesta de "conocimientos situados" de Donna Haraway (1995), quien plantea la parcialidad de la ciencia, cuestiona la objetividad científica imperante y considera fundamental el reconocimiento de las experiencias de las personas, de su permeabilidad al poder; pero además de la especificidad de cada una. Esta perspectiva más allá de ser reduccionista tiende a construir una investigación descolonizadora; entiendo esta no solamente como un trabajo intelectual, sino también como un proceso atravesado por lo afectivo, relacional y por el desarrollo de capacidades que posibilitan comprender nuestras complejidades, contradicciones e incoherencias internas y las de las otras (Stein *et al.* 2021); particularidades que fueron visibles durante los encuentros entre pares y que me llevaron a preguntarme de qué manera las mujeres afroindígenas, mestizas estamos contribuyendo a la producción de conocimientos y a qué tipo de obstáculos nos enfrentamos en este proyecto de vida.

Para cumplir con este propósito, me centro en las narrativas de 25 mujeres académicas de Ecuador, Colombia y Perú, quienes se autodefinen como indígenas, afrocolombianas o mestizas. Estos relatos constituyen el corpus investigativo que entran en diálogo con las formas institucionalizadas del saber y el poder que existen en las universidades; se tomó el caso de tres universidades públicas y cuatro privadas en la zona andina y se asume la interseccionalidad como enfoque teórico-metodológico para analizar la manera cómo se entrecruzan las desigualdades sociales en el campo académico. El texto está organizado en primer lugar por una discusión teórica sobre la interseccionalidad; en segundo lugar, se exponen las dinámicas y prácticas predominantes en las universidades de los tres países de una forma general y como un marco referencial de la presente investigación y, en tercer lugar, se analizan barreras y mecanismos que confrontan las mujeres en el ejercicio de su carrera académica y en escenarios de múltiples opresiones, donde se imbrican estructuras de poder y posicionamientos de identidad de las sujetas.

Las múltiples opresiones: discusión teórica

El repensar las desigualdades sociales "puertas adentro" en la universidad induce a posicionarnos desde la interseccionalidad, un concepto que surgió durante la década de 1980 entre los movimientos feministas estadounidenses (Crenshaw 1989; Collins 2000; Anthias 2005 y 2012; Yuval-Davis 2011). Más aún, su aplicabilidad en casos concretos se ha expandido hacia los feminismos del Sur global, donde hemos ido reinventándola como una apuesta política y mediante la cual buscamos aportar al análisis crítico sobre las lógicas de funcionamiento y las prácticas en la educación superior en los países andinos de América Latina. Si bien esta mirada permite comprender la encrucijada de desigualdades sociales de clase, género, etnia, orientación sexual y edad; también posibilita examinar la complejidad inherente a estas categorías y sus interacciones; es decir, conocer cómo se configuran las opresiones o los privilegios desde una perspectiva situada (Haraway 2000; Viveros 2016) y como estas opresiones y privilegios van moldeándose en el entramado social para adquirir formas encubiertas que naturalizan la desigualdad.

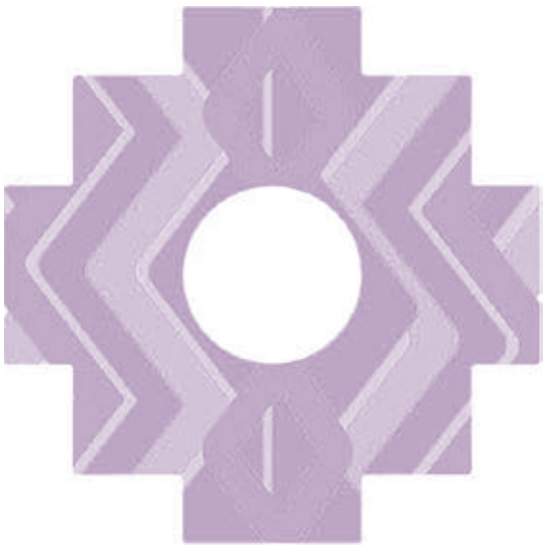

Figura 1. Desigualdades sociales entretejidas

Fuente: Archivo Universidad de Otavalo.

Así, Mara Viveros (2016) señala que la importancia de este enfoque en los estudios de género radica en que permite reconocer el lugar que ocupan el racismo, clasismo y sexismo como modalidades particulares de dominación. Cada una de estas categorías subyacen entre sí y están interrelacionadas y, en última instancia, no podemos abordarlas como algo distinto o de forma fragmentada (Ahmed 2012); sino que nos permite desensamblar inequidades y evidenciar que las múltiples opresiones pueden manifestarse de distintas maneras e ir determinando las trayectorias o carreras académicas de las docentes e investigadoras.

En proyección a la interseccionalidad como categoría de análisis, podemos argumentar que la universidad es precisamente ese ámbito donde se sitúan las relaciones de género que entran a interactuar con la clase, la etnia, la edad, la orientación sexual y otras categorías de diferenciación y exclusión para crear y recrear el orden simbólico, mediante el cual se estigmatiza y etiqueta a las docentes o investigadoras dentro de un conjunto de jerarquías como la división sexual del trabajo, la pirámide vertical en el mundo universitario, el sistema de asignación de cátedras, la ocupación de puestos directivos. Sin embargo, estos sistemas sociales (clase, género, etnia/raza) no son elementos aditivos, sino que se imbrican y se articulan unos a otros.

Patricia Hill Collins (2000) ejemplificó la interseccionalidad como una matriz de dominación en la que se combinan cuatro categorías: estructuras de poder, normas, imaginarios y relaciones sociales. En la primera se organizan las relaciones y acceso al poder; en la segunda encuentra en las instituciones burocráticas y educativas cuyas autoridades se responsabilizan de la aplicación de normas, sanciones y de distribución del poder entre hombres y mujeres. La tercera es la hegemónica que legitima la opresión, a través de los imaginarios de poder y autoridad. Al tratarse de una esfera que se reproduce en la intersubjetividad individual y colectiva, es donde se encuentran las creencias y los prejuicios como los estereotipos sobre las mujeres en la ciencia o la concepción sociocultural de una supuesta falta de capacidad de las mujeres para ejercer espacios de poder en las universidades. La cuarta, es la interpersonal que implica las relaciones que establecemos en la cotidianidad. Aquí se identifican formas particulares de opresión por la condición de género, por la condición de etnia/raza, edad u orientación sexual. Incluso se

pueden llegar a considerar como legítimas formas de hostigamiento que ejercen como representantes de la autoridad institucional sobre otros u otras en su vida cotidiana y laboral (Hurtado 2009).

Entonces, a partir de estas reflexiones teóricas podemos enfatizar que la interseccionalidad es un encuadre teórico-metodológico pertinente para analizar la manera en que se presentan las diferencias sociales y cómo las estructuras jerárquicas universitarias están determinadas por un sistema patriarcal, androcéntrico sobre el cual se reproducen inequidades solapadas y se configura una segregación horizontal entre hombres y mujeres, la misma que en algunas ocasiones pasa desapercibida o es invisible en escenarios académicos (Buquet 2016; Méndez y Rojas 2014).

Prácticas y dinámicas en el campus universitario

Para esta investigación, se tomó el caso de tres universidades públicas y cuatro privadas en total de la zona andina. En estos centros de educación superior se identificaron disparidades que pueden ser situadas en el marco de las reflexiones teóricas de Pierre Bourdieu (2008), para quien la universidad es un lugar de constantes disputas donde se entreteje el poder académico y el prestigio intelectual o científico; dos polos sobre los cuales giran las prácticas dominantes que se encuentran en las estructuras objetivas, y las prácticas dominadas incorporadas por los agentes y determinadas por el *habitus* en el contexto académico donde se establecen vínculos entre docentes, estudiantes, administrativos, quienes interactúan; sea en una posición de dominantes o dominados.

Bourdieu plantea que en las instituciones de educación superior se va perpetuando una "endogamia" que se entiende como aquellas maneras de reclutamiento y selección del personal que consolida la sucesión del poder. Esto a su vez, desencadena en prácticas clientelares y la continuidad de puestos de trabajo entre las distintas redes y grupos de personas que despliegan estrategias de cierre social, para impedir el ingreso de nuevas docentes o investigadoras a los círculos del conocimiento.

Si bien Bourdieu no tuvo una mirada feminista sobre la universidad, podemos mencionar que tanto el poder académico y el prestigio intelectual o científico han sido capitalizados, en su mayoría, por el *homo academicus* representado en un modelo de hombre, blanco y heterosexual, quien históricamente ha sido privilegiado para el ejercicio del poder en el ámbito científico. Este androcentrismo tiene sus orígenes en la división sexual del trabajo, la misma que relegó a las mujeres al espacio privado-doméstico. No cabe duda, que el sistema de educación superior se funda en la naturalización de las supuestas preferencias "naturales" de las mujeres hacia el cuidado y los hombres hacia los espacios de discusión y producción de la ciencia.

Es a partir de la década de 1950 que se incorporan las mujeres como estudiantes y a finales del siglo XX como docentes o investigadoras (Alvarado 2010; Anderson y Zinsser 2007; Palermo 2006; citado en Buquet 2016). Sin embargo, las cifras muestran que la brecha de género en el ejercicio de la docencia está aún lejos de cerrarse. En el caso del Ecuador, las docentes universitarias son el 36%, frente a un 64% de hombres que ejercen la cátedra (INEC 2010; Senescyt 2019). En el caso de Colombia, la participación de las mujeres en el campo de la docencia es del 28%, en comparación al 72% de hombres profesores universitarios (Bernal 2018). Un escenario similar se aprecia en el caso de la universidad en Perú, donde casi el 89% de docentes son hombres, mientras que las mujeres llegan 11% (Cuenca 2015).

De igual manera, señalaremos que la mayoría de relatos de las docentes-investigadoras dan cuenta sobre las marcadas diferencias entre hombres y mujeres en la academia; particularmente en espacios de poder como son rectorados, decanatos o cargos de alta dirección. Las políticas institucionales sobre los destinos de la universidad y en general de la educación superior son discutidas en debates públicos, congresos y simposios a los cuales las mujeres tienen limitado acceso, en tanto carecen de autoridad institucional y poder de decisión. A estas barreras u obstáculos se denominan segregación vertical (Buquet 2011) y forman parte de las practicas dominantes y jerarquizadas que se han instaurado históricamente en los centros de educación superior.

Las limitaciones están presentes, también, en el acceso a la práctica docente. Para las entrevistadas, el ingreso como profesoras titulares en las universidades públicas y privadas se ha convertido en una lejana aspiración, en el sentido que la normativa segrega a quienes están recién graduadas o que no cuentan con más de cinco publicaciones. Existe una percepción generalizada por parte de las participantes en que los concursos de oposición y méritos están "arreglados" y que respondería a esta lógica de reproducción de la planta docente por endogamia o la perpetuación del poder (Bourdieu 2008), en la que los puestos de trabajo se asignan entre los integrantes de una misma red. Las asignaciones de cátedra están clasificadas entre materias con menos o más poder; asignaturas "duras" que son desarrolladas por los hombres y las que son ejercidas por las mujeres tienen que ver con actividades educativas, salud, enfermería, cuidado (Almeida y Barroso 2020).

Esta distribución de materias descansa sobre un orden de género que remite al sistema normativo de organización social, a las reglas formales e implícitas que se construyen y reproducen en las instituciones sociales como la escuela, la familia o los espacios laborales, y que fijan posiciones, prescripciones y sanciones diferenciales para varones y mujeres (Prigepp 2012). Es decir, históricamente se han construido patrones socioculturales de relaciones de poder entre hombres y mujeres y se ha delimitado entre lo que sería la feminidad y la masculinidad; entre lo que tendrían que hacer las mujeres (reproductivo) y lo que harían los hombres (productivo). Entre lo que sería la blanquitud o negritud; entre lo heterosexual o lo homosexual (Hurtado 2016).

Como señala Ana Buquet (2016), este orden de género debe ser comprendido como una construcción histórica y cultural de las diferencias entre hombres y mujeres, que a su vez es una poderosa hacedora de desigualdades sociales que se proyecta en la división sexual del trabajo y ensamblaría una serie de dispositivos aprehendidos por los sujetos para profundizar las inequidades en el campo académico. Precisamente, la brecha en la investigación es un nudo crítico para avanzar hacia la igualdad de género, pues las mujeres investigadoras tienden a abandonar sus proyectos por la carga de trabajo que existe en los hogares, renuncian

a la titularidad de sus puestos de trabajo o aceptan salarios precarios como docentes tiempo parcial. Una docente-investigadora en el área de la biomedicina expresa:

> Para mí, hacer investigación en el Ecuador es un acto de rebeldía contra el sistema. Tenemos el escenario perfecto para no hacer investigación, no tenemos financiamiento, no hay facilidades, tenemos todo en contra. Existe sobrecarga horaria en docencia y casi nada de tiempo para investigar porque casi todo nuestro tiempo en las universidades se va en trámites administrativos. Como mujeres estamos incursionando en un campo predominantemente masculino. Entonces, ser investigadora es romper con los estereotipos que se les ha asignado a las mujeres, quienes siguen estando, en su mayoría, en carreras feminizadas. Pero en realidad ha sido un camino gratificante porque cada vez te encuentras con mujeres que están haciendo ciencia, en diferentes áreas como la matemática, mecánica. Son casos interesantes, ellas llevan décadas en este camino; pero no han sido visibilizadas.[1]

En relación a esta narrativa, podemos interpretar la manera cómo se limita el hacer investigación en los países andinos, donde las universidades tienen recortes presupuestarios, se enfrentan a la inestabilidad política de los gobiernos de turno; las escasas políticas institucionales omiten la promoción de una investigación científica de calidad y con equidad de género. Al contrario, algunas normativas en lugar de esto provocan impactos negativos para las mujeres, quienes son víctimas de acoso laboral, sexual, violencia de género, hostigamiento y salarios bajos pese a iguales responsabilidades que los hombres pues las políticas unilateralmente están diseñadas para cumplir con procesos de evaluación y acreditación de las universidades. A esto hay que sumar que las universidades siguen atravesando una crisis de hegemonía, de institucionalidad y de legitimidad (De Sousa 2007).

En primer lugar, se cuestiona si la universidad debe seguir siendo la formadora del pensamiento culto y humanista para las élites o le apuesta a la producción de conocimientos instrumentales para la formación

[1] L.G., entrevistada por Guadalupe Yapud, 8 de septiembre de 2019.

de mano de obra calificada demandada por la sociedad capitalista. En segundo lugar, se critica el hecho de que la universidad ha jerarquizado conocimientos especializados y cada vez se muestra más restrictiva y menos accesible para las familias de escasos recursos. En tercer lugar, se evidencian constantes contradicciones entre la autonomía universitaria y las presiones por someterla a criterios de eficiencia empresarial y responsabilidad social.

Cada uno de estos aspectos se expresan en las universidades objeto de este estudio. Sin embargo, es importante adentrarnos, en la siguiente sección, en "la vida privada" de las universidades, específicamente la vida cotidiana del cuerpo académico, a partir de las experiencias del profesorado (Berrios 2005) y cómo estas interactúan con normas y valores que orientan y definen el quehacer académico.

Narrativas, interseccionalidad y conocimiento

Como se discutió en la sección anterior, la crisis por la que atraviesa la universidad latinoamericana tiene sus particularidades; pero además tiene otras implicaciones para las mujeres académicas. El impacto en este colectivo se evidencia en barreras institucionales y múltiples opresiones o privilegios que experimentan en el contexto universitario. Esto se pudo apreciar en las narraciones de 25 mujeres con formación de posgrado y de carrera temprana que son parte de esta investigación y que se encuentran distribuidas en universidades públicas y privadas de Ecuador, Colombia y Perú. Se trata de un grupo heterogéneo y diverso, pues hay quienes se adscriben a determinada clase social, etnia, identidad sexual y grupo etario. De ahí que es importante la mirada de la interseccionalidad en este caso concreto.

No sin antes mencionar que se asumen las narrativas como construcciones socio-culturales que le dan significado a la experiencia de las otras personas (Muñiz 2016). Son un proceso activo de habla y escucha. Los relatos son herramientas potenciales para el aprendizaje y permiten avanzar en el entendimiento hacia las "otras" y los "otros, pero también hacía nosotras mismas" (Hamui 2011). Entonces, previo a analizar las

narrativas de mis colegas no como quien da voz a quien no la tiene, sino que son percibidas como sujetas con capacidad de agencia y en quienes me constituyo, empiezo por hacer algunas puntualizaciones que me parecen pertinentes. Como menciono en anteriores párrafos, se trata de un grupo altamente diverso y sus lugares de enunciación no necesariamente son desde la subalternidad o la opresión, sino que estas formas de dominación adquieren otro significado o tienen otro sentido desde sus recorridos e itinerarios académicos. En algunos casos y por un compromiso y empatía con el grupo acordamos utilizar seudónimos, como una forma de protección y confidencialidad de la fuente.

Situamos las narrativas de las docentes e investigadoras en una región geográfica denominada zona andina (Ecuador, Colombia y Perú), pero también las localizamos desde sus espacios epistémicos que tienen que ver con su historia, cultura o su capital social. Consideramos que estas son las voces disidentes de la academia, a las cuales buscamos visibilizar. Un primer relato a continuación:

> Estoy compuesta de varias identidades. Soy un poco mestiza, un poco indígena por mi madre que es otavaleña y también un poco europea por mi padre. Tuve la oportunidad de estudiar en Francia el grado y el posgrado; he aprendido de autores europeos, pero para entenderme a mí misma y cuestionar la realidad que me rodea he buscado a autores propios, he tenido que ir desaprendiendo y también a mi regreso al Ecuador empecé a asignarle un valor simbólico a mi vestimenta indígena porque considero que aquí en este país sí tiene sentido. Mi acceso a la universidad pública como docente investigadora fue apenas finalicé mis estudios; me considero una privilegiada, pero no exenta de las otras formas de violencia como el racismo y la discriminación. Esto lo digo porque cuando recién llegué a la institución me habían asignado la cátedra y proyectos de investigación que se referían a saberes ancestrales e indígenas; pese a que no sabía nada sobre la temática, porque yo estudié ciencias políticas y relaciones internacionales.[2]

[2] Esta entrevista fue confidencial y el nombre de la persona se oculta por mutuo acuerdo, 6 de junio de 2019.

A partir de esta narrativa podemos inferir algunos aspectos. Se muestra cómo la formación de identidades no es fija, sino que es móvil e hibrida, tiene un espacio y un tiempo (García 1997). Se aprecia que los posicionamientos de clase, género, etnia se contraponen unos a otros, son situados; son interrelacionados e interdependientes y ocurren de forma simultánea. Si bien el posicionarse en un sistema social como la etnia puede ser un vector de acceso a la academia y un espacio privilegiado por la vía de acumulación de capital social y cultural; también puede significar un tipo de violencia racial o una situación de opresión dentro de la misma estructura universitaria a la cual tuvo acceso por el capital social y cultural acumulado por la élite indígena Otavalo.

Entonces las formas de dominación tanto de privilegio o de opresión interactúan entre sí y complejizan las relaciones sociales. Otro aspecto que se expresa en este tipo de narrativa es el lugar de enunciación específico desde la subalternidad, la misma que no se presenta de forma pasiva, sino que actúa para interpelar a la diferencia y reclamar igualdad (Spivak 1988). Esto se expresa en la resistencia a quedarse con el conocimiento universal y eurocéntrico y más bien opta por otros y otras autoras para reflexionar sobre su realidad latinoamericana.

Otra forma de encarar las múltiples opresiones se aprecia en las mujeres que se autoidentifican como afrocolombianas, quienes históricamente han padecido tipos de violencia estructural, de clase, género y raza (Lugones 2010). Es el sistema patriarcal que ha impuesto la blanquitud, la heterosexualidad como patrones dominantes dentro del campo académico. Sin embargo, Ochy Curiel (2007) desde el feminismo decolonial plantea ampliar la mirada y considerar que además de la raza y el sexo, la sexualidad, la clase y el lugar geográfico, las historias situadas son necesarias para un análisis integral de las inequidades. Así se enmarca este relato:

> Nosotras las mujeres afrocolombianas hemos tenido que abrirnos camino a pulso; porque no tenemos referentes. En la escuela, el colegio nadie nos habla de la historia del pueblo negro como protagonistas sino como objetos de opresión. A las mujeres afrocolombianas nos nombran como esclavas, empleadas domésticas o en el caso de los varones, futbolistas

> o policías. A esos lugares nos han relegado y por más que empiezas a empoderarte siempre estarán ahí los sistemas opresivos. Quizá para una mujer blanca posicionarse le lleve unos meses o años; pero a nosotras nos puede significar toda una vida. Me identifico como mujer, científica en ciencias farmacológicas y afrocolombiana, pero durante mi etapa de formación experimenté cierto racismo y acoso sexual en mis prácticas de laboratorio que estaban repletos de compañeros.[3]

En este relato, interpreto la "matriz de dominación" planteada por Hill Collins, en la que se manifiestan los entrecruces de clase, género, raza/etnia. En la primera se enfatiza en la estigmatización histórica que ha experimentado la población afrocolombiana en cuanto al trabajo esclavo, empleo doméstico asignado a lo afro; elementos que se entrecruzan para producir la racialización de ciertas actividades del mercado laboral. En la narrativa, se manifiesta lo que Quijano (2007) plantea sobre la división racial del trabajo; es decir por qué a las personas se les asigna un empleo en función de sus características fenotípicas. Según este autor, la racialización del trabajo tiene sus orígenes en la colonización de América, cuando los indígenas y esclavos fueron sometidos a trabajos duros bajo el discurso de supremacía sobre una supuesta inferiorización de las comunidades afro-indígenas.

En este caso, las mujeres afrocolombianas o afrolatinas están estigmatizadas socioculturalmente por su color de piel y características corporales. Esto implica una hipersexualización otorgada simbólicamente a las mujeres afrocolombianas, quienes son racializadas como grupo social (Viveros 2016; Wade 2009). Entiendo a la racialización como ese proceso de atribución identidades a una relación, práctica o grupo social, a través de un discurso hegemónico blanco-mestizo que se superpone a otros. La sexualización, en cambio, tiende a cosificar los cuerpos. Tanto la racialización y sexualización están íntimamente relacionados; "naturalizan" la desigualdad y reproducen las relaciones de poder sobre la base de diferencias fenotípicas corporeizadas.

---

[3] Esta entrevista fue confidencial y el nombre de la persona se oculta por mutuo acuerdo, 8 de marzo de 2020.

Desde estas dos formas de dominación, también se asume que las mujeres y las personas de otros grupos étnicos se encuentran naturalmente en una posición de sumisión. En ese mismo sentido, se pronuncia una docente de la Universidad de Perú, quien expresó: "A mí me decían que la universidad no es un lugar de trabajo para las mujeres pobres y menos de las zonas rurales o del Perú profundo como decimos acá. La universidad, el conocimiento está centralizado en las ciudades principales y esto nos ha perjudicado a quienes vivimos en sectores alejados" (Entrevista Rosa). Entonces, el género, la etnia/raza y el trabajo se articulan al origen, el lugar de procedencia, así como la edad. Así lo apreciamos en el siguiente relato:

> Me discriminaban por ser una mujer profesional, académica muy joven. Logré escalar en la universidad privada por mis méritos, pero pocos creen eso; piensan que por mi edad soy incapaz de tomar el mando de algún departamento. Me ligaban con inexperiencia y falta de autoridad. Las personas adultas y en cargos de alto rango omitían mis correos y decían: "que me escriba el decano o tal autoridad".[4]

En este caso, el vector de la edad se imbrica con el género y la clase para generar segregación horizontal, la misma que adquiere formas simbólicas de discriminación y violencia contra las académicas, expresada en malos tratos, desconfianza de sus capacidades y prejuicios.

Entonces, los entrelazamientos nos infieren que la representación de las diferentes formas de ser mujer se construye sobre la intersección entre género, etnia/raza, clase y origen; sin otorgar predominancia de ninguno de estos sistemas sociales sobre otro. Esto nos hace pensar que las investigadoras indígenas, mestizas o afrocolombianas tendrán experiencias distintas de profesoras e investigadoras blanco-mestizas o urbanas, quienes quizá experimentan otro tipo de opresiones. Así, la interseccionalidad nos permite reconocer la importancia de nuestras experiencias como fuentes de conocimiento. En ese sentido, reconocemos que las mujeres produci-

[4] P.V., coordinadora del área de ingeniería automotriz en una universidad privada, entrevistada por Guadalupe Yapud, 4 de enero de 2021.

mos conocimientos a partir de nuestras experiencias y nos situamos en un lugar específico y nos pronunciamos desde un espacio epistémico que hemos ido construyendo a lo largo de nuestras trayectorias.

Reflexiones finales

Este artículo buscó indagar en las subjetividades de las mujeres inmersas en la docencia/investigación para identificar prácticas persistentes y relaciones de poder que se entretejen en el campo universitario, donde se han reproducido mecanismos de discriminación y exclusión; así como también formas de dominación como el racismo, sexismo y clasismo que se encuentran implícitas en patrones coloniales que aún subsisten en las universidades.

Como hemos analizado, desafiar las narrativas dominantes y las estructuras jerárquicas del poder académico es un camino que está en construcción, al menos en el Sur. Más aún cuando nuestra ilusión es la parcialidad del conocimiento, que empieza por comprender que el trabajo docente y de investigación no es solamente intelectual, sino que también es afectivo y relacional. Para eso se requiere desarrollar la capacidad de encontrarnos a nosotras mismas, con nuestras complejidades y contradicciones; para así comprender las de las demás. Esto nos permitirá generar condiciones de posibilidad para una "praxis transformativa" desde el reconocimiento de nuestros lugares de opresión/privilegios en la producción de conocimientos.

Coincido con algunas autoras que señalan que no se trata de limpiar "culpas epistemológicas", no se trata de citar feministas negras, indígenas o empobrecidas para ser críticas con nuestras investigaciones, sino más bien estar abiertas a identificar conceptos, categorías que surgen de la producción colectiva y que tienen la posibilidad de generalizar sin universalizar, de explicar distintas realidades para romper el imaginario de que estos conocimientos son locales, individuales, sin posibilidad de ser comunicados. Además, estar abiertas a "conversaciones difíciles" que impliquen disenso o conflicto; pero al mismo tiempo estar dispuestas a sentirnos cómodas para lograr el consenso y la riqueza que nos proporciona el diálogo.

Bibliografía

AHMED, S. 2012. *On being included: Racism and diversity in institutional life*. Duke University Press.

ALMEIDA-GUZMÁN, S. y M. de la O. Barroso-González. 2020. "Equidad de género en docentes líderes de la Universidad Central del Ecuador, en el contexto del Objetivo de Desarrollo Sostenible 5". *Estudios De La Gestión: Revista Internacional De administración* 8: 98-126, julio-diciembre. https://doi.org/10.32719/25506641.2020.8.4.

ANTHIAS, FLOYA. 2005. *Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia tranlocalizacional*. Cátedra de Sociología Oxford Brookes University.

ANTHIAS, FLOYA. 2012. "Transnational Mobilities, Migration Research and Intersectionality: Towards a translocational frame". *Nordic Journal of Migration Research* 2(2). 102-110. https://journal-njmr.org/articles/abstract/10.2478/v10202-011-0032-y/.

ALVARADO, MARÍA DE LOURDES. 2010. "Mujeres y educación superior en el México del siglo XIX". *Tiempo Universitaro. Gaceta Histórica de la BUAP*, vol. XIII, núm. 1. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

ANDERSON, BONNIE y Judith Zinsser. 2007. *Historia de las mujeres: una historia propia.* Barcelona: Crítica.

BERNAL, ANGÉLICA. 2018. "Políticas públicas de igualdad de género. Claves para un debate pendiente". En *Feminismos y estudios de género en Colombia: Un campo académico y político en movimiento*, compilado por Franklin Gil Hernández y Tania Pérez-Bustos, 73-93. Colombia: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

BERRIOS, PAULINA. 2005. "El sistema de prestigio en las universidades y el rol que ocupan las mujeres en el mundo académico". *Revista Calidad en la Educación* 23: 349-361. https://doi.org/10.31619/caledu.n23.301.

BOURDIEU, PIERRE. 2008. *Homo academicus*. Madrid: Siglo XXI Editores.

BUQUET, ANA. 2016. "El orden de género en la educación superior: una aproximación interdisciplinaria". *Revista Nómadas* 44: 27-43, abril. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105146818003.

BUQUET, ANA. 2011. "Transversalización de la perspectiva de género en la educación superior Problemas conceptuales y prácticos". *Perfiles Educativos*

33, enero. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982011000500018.

CRENSHAW, KIMBERLE. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* vol. 1989, art. 8.

COLLINS, P. H. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* Nueva York: Routledge.

CUENCA, RICARDO. 2015. *La educación universitaria en el Perú Democracia, expansión y desigualdades*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CURIEL, OCHY. 2007. "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto 'Mujeres'". *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol. III: 163-190. Catálogos: Buenos Aires.

DE MARTINO, G. y M. Bruzzese. 2000. *Las filósofas: Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento (Feminismos)*. Madrid: Ediciones Cátedra.

DE SOUSA, BOAVENTURA. 2007. *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. Buenos Aires: Clacso.

GARCÍA, NÉSTOR. 1997. "Culturas híbridas y estrategias comunicacionales". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, No. 5: 109-128, junio, 1997. https://www.redalyc.org/pdf/316/31600507.pdf.

GROSFOGUEL, R. 2013. "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century". *Human Architecture* 11. https://www.niwrc.org/sites/default/files/images/resource/2%20The%20Structure%20of%20Knowledge%20in%20Westernized%20Universities_%20Epistemic.pdf.

HARAWAY, DONNA. 1995. *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra.

HAMUI SUTTON, LIZ. 2011. "Las narrativas del padecer: una ventana a la realidad social". *Cuicuilco* 18: 51-70, septiembre-diciembre. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592011000300005&lng=es&tlng=es.

HURTADO, TEODORA. 2016. "Interseccionalidad de género, etnia/raza, ocupación y nacionalidad en la producción académica de la Universidad de Guanajuato-México". En *Perspectiva de género en la práctica educativa de la*

Universidad de Guanajuato, coordinado por Vanessa Góngora Cervantes y Rosalba Vázquez Valenzuela. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

HURTADO, TEODORA. 2009. "Trabajo erótico sexual en mujeres afrocolombianas emigrantes a Europa". En *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 66, 135-159, enero-junio.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). 2010. "Resultados del Censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador". https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Presentaciones/capitulo_educacion_censo_poblacion_vivienda.pdf

LÓPEZ, ALEJANDRA. 2019. "Violencia contra las mujeres en el ámbito universitario: una realidad emergente en la región". *Interface - Comunicação, Saúde, Educação* 23. https://doi.org/10.1590/interface.190651.

LUGONES, MARÍA. 2010. "Toward a decolonial feminism". *Hypatia* 25, 742-759. https://www.jstor.org/stable/40928654.

MÉNDEZ VILLAMIZAR, RAQUEL y Mauricio Rojas Betancur. 2014. "El género: una variable invisible pero sustantiva en la educación superior". *Sophia* 10: 74-82, enero-julio. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-89322014000100007&lng=en&tlng=es.

MUÑIZ, LUCÍA. 2016. "El «lugar de enunciación»: sobre la realidad de la interpretación histórica". *Euphya,* vol. 10, núm. 18: 9-30. https://doi.org/10.33064/18euph1340.

Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). 2012. "Diploma Superior en Género y Justicia en América Latina". http://prigepp.org/inscripcion_DRGyJ.php

QUIJANO, ANÍBAL. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *El giro Decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, 93-126. Bogotá: Siglo Hombre Editores.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. 1987. "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". En *Temas Sociales* 11: 49-64. https://1library.co/document/qv98gd0y-rivera-cusicanqui-silvia-el-potencial-epistemologico-y-teorico-de-la-historia-oral.html.

Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT). 2019. "Rendición de cuentas 2019". https://rendicion-cuentas.senescyt.gob.ec/2019-2/

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. 1988. "¿Puede el subalterno hablar?". Traducción de José Amícola. *Revista Orbis Tertius* 6.

STEIN, SHARON *ET AL.* 2021. *Developing Stamina for Decolonizing Higher Education: A Workbook for Non-Indigenous People.*

VIVEROS, MARA. 2016. "La interseccionalidad. Una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista* 52: 1-17, octubre. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005.

WADE, PETER. 2009. *Race and Sex in Latin America*. Londres: Pluto Press.

YUVAL-DAVIS, NIRA. 2011. "Power, Intersectionality and the Politics of Belonging". En *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, editado por W. Harcourt. Londres: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_25.

Observar y escuchar a la(s) juventud(es): encuentros y desencuentros en la construcción de conocimiento desde la perspectiva sociocultural y la horizontalidad

Yeisa B. Sarduy Herrera

> … Con el diálogo buscábamos el conocimiento mutuo y, como condición primera, la afirmación consciente de la situación horizontal durante la investigación.
>
> **(Sarah Corona 2020)**

A modo de preámbulo

Analizar la situación que viven los jóvenes[1] en América Latina y el Caribe, contexto signado por profundas crisis sociales, económicas, políticas e incluso culturales, emerge como un debate más inacabado que demanda de nuevas miradas y posicionamientos en aras de buscar solu-

[1] El uso del masculino genérico alude a ambos sexos y no tiene implícita una actitud discriminatoria ni excluyente.

ciones pertinentes. El análisis en torno a las realidades que vivencian las juventudes en la actualidad conlleva a replantearnos el papel del conocimiento que sobre ellas se producen, en pos de entender los sentidos y prácticas manifiestas por las personas jóvenes. En coherencia, reflexionar sobre esto en clave decolonial y desde una perspectiva horizontal en el campo de las ciencias sociales es un punto notable para dialogar y polemizar sobre cuánto puede hacerse aún para aprehender las esencias de las experiencias de los actores sociales en cuestión.

Se torna vital entonces partir de las vivencias que matizan a la región, cuya impronta se ha hecho sentir en la esfera investigativa, consecuencia del retroceso, en parte, de América Latina a gobiernos neoliberales y neoconservadores, así como de los desafíos que afrontan aquellos mandatos progresistas en cuanto a los límites que pueden enfrentar las políticas de juventudes. Es requerimiento pues, el (re)posicionarnos como pesquisidores, formuladores/decisores de políticas enfocadas a las poblaciones juveniles para construir colectivamente un conocimiento que potencie "los saberes derivados de lugar y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales distintas" (Walsh 2007, 104). Se trata de centrarnos en acciones que permitan la apertura de posibilidades, potencie y fortalezca las capacidades y libertades de este grupo poblacional.

El contexto cubano, con sus peculiaridades propias, inmerso en un proceso de reconfiguraciones y actuales transformaciones en la política económica y social[2] con el logro de mantener su dirección hacia el socialismo instaurado por más de cinco décadas, con los pilares de la equidad y la justicia social; muestra desafíos para la población joven cubana y, por ende, para los científicos sociales en su abordaje epistemo-metodológico. En este ámbito, la producción de conocimiento sobre el seg-

[2] Hago referencia al conjunto de transformaciones y reformas estructurales que se suceden en el país y que el gobierno cubano denomina "proceso de actualización del modelo económico", con base en la agenda para las transformaciones estratégicas del país: *Los Lineamientos de la Política Económica y Social* (2011). Posteriormente, en el VII Congreso del Partido se aprobaron dos documentos para reemplazar la propuesta de Lineamientos presentada en 2011: *Actualización de los Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución para el período 2016-2021* (2016) y *Conceptualización del Modelo Económico y Social Cubano de Desarrollo Socialista* (2016).

mento a tratar desde la óptica sociocultural y la horizontalidad como premisas tiene el propósito de interpretar lo juvenil, en tanto resultado de la emergencia de manifestaciones sociales, culturales y de participación que han asumido las personas jóvenes, así como un proceso investigativo y de relación dialógico.

Si bien el contexto cubano exhibe características singulares, no puede verse aislado de Latinoamérica en el análisis de producciones científicas, pues nos distinguen el espíritu de encuentro y complementariedad de diversos puntos de vista, valorando retos y oportunidades que implica el enfoque interregional e interdisciplinar para una comprensión de las juventudes.

A tenor con todo lo expuesto, el propósito central del escrito es analizar epistemológica y metodológicamente la producción de conocimiento sobre las juventudes desde una perspectiva sociocultural y de horizontalidad en el ámbito académico cubano, disgregándose para ello en dos rutas específicas para su consecución: 1) esbozar el análisis realizado a la línea investigativa "Heterogeneidad juvenil" perteneciente al Instituto Cubano de Investigación Cultural (ICIC) Juan Marinello y 2) identificar los aciertos de una postura sistémica, decolonial y horizontal en el ejercicio del quehacer investigativo en dicha línea. El desarrollo de estas pistas es pertinente, pues constituye insumo para posteriores disquisiciones que decidan acercarse al tema.

Para dar respuesta a tales objetivos, me posiciono en una metodología de carácter cualitativo, basada fundamentalmente, en la búsqueda, revisión y análisis documental de la temática. Asumir este enfoque resultó pertinente debido a que la acción indagatoria se mueve de manera "circular" (Hernández 2014), permitiendo una constante interpretación y comprensión del objeto de estudio, noción vital para este abordaje. Al unísono, el procedimiento tiene implícita una ética investigativa que encierra la valía axiológica de la propuesta y permite considerar los puntos clave para la (auto)reflexión crítica.

Las páginas que siguen dan respuesta a las rutas trazadas. Comprenden aquellos aportes que ofrecen las perspectivas asumidas y reseñan el análisis a la línea investigativa perteneciente al ICIC Juan Marinello, en tanto anclaje para (re)pensar el quehacer como científicos sociales.

Pensar en clave de-colonial y de horizontalidad

Aludir a una postura decolonial (Quijano 2000; Mignolo 2003; Dussel 1992; Quijano 2000; Maldonado 2008; Kaltmeier 2012; Corona 2012; Cornejo y Rufer 2020) resulta un lente por excelencia para reivindicar la conjunción de saberes académicos o científicos con aquellos emanados por actores sociales, portadores de conocimientos múltiples que reflejan la riqueza y la diversidad de la experiencia social. Ello es crucial, en tanto genera nuevas epistemes para comprender las realidades vividas.

En contraposición con la modernidad/colonialidad y sus tres dimensiones —saber, poder y ser— reclama y exige las voces y el protagonismo de sectores subsumidos y marginados como la población indígena, la afroamericana e incluso, las propias juventudes. Es superar la jerarquía de construcción de conocimientos que invisibiliza esos saberes *otros* que matizan a grupos como los referidos. Además, muestra un posicionamiento sujeto-sujeto que realza, legitima y naturaliza el protagonismo de estas poblaciones y pone al descubierto procesos de disensos que apuestan a la reflexividad y a la activa participación de todos los involucrados.

En sintonía, abogo en mi postura por la necesaria inflexión que deben tener los métodos investigativos, la cual ofrece otras maneras de involucramiento, concepción y abordaje de los universos juveniles. Esto implica la asunción de la investigación como práctica cultural-comunicativa, elemento que interpela el reconocimiento y la aprehensión de derroteros metodológicos horizontales que tienen como eje "la producción mutua de conocimiento…" (Kaltmeier 2020, 95).

Pensar desde otros métodos y epistemes los universos simbólicos y la praxis de las juventudes como grupo social heterogéneo versa también, en el propósito de alcanzar un mayor grado de compromiso entre el quehacer académico y lo extraacadémico si se quiere dar cuenta de conocimientos que trasciendan fronteras disciplinares y se conviertan en acciones y procesos que convoquen e integren pluralidad de miradas; tomando a las juventudes como sujetos de derechos y actores activos en la transformación de sus realidades.

Una perspectiva decolonial trae consigo redimensionar nuestros saberes, nuestros conocimientos, nuestros posicionamientos para construir pensamientos que permitan transitar hacia el cambio, buscando caminos "improváveis, é verdade, mas possíveis" (Morin 2011). Brinda la posibilidad de ser (auto)críticos en este campo de estudio, al tiempo de analizar aciertos y desaciertos implícitos en la labor investigativa desde el pensamiento y construcción de un conocimiento horizontal, lo que al decir de Kaltmeier (2020): "no surge necesariamente un nuevo «nosotros» entre investigadores y co-investigadores, sino que se forman lazos sociales de un «con»" (95).

Una mirada al caso cubano: línea investigativa "Heterogeneidad juvenil"

Como bien explicité en páginas precedentes, me refiero en este apartado a la línea de trabajo "Heterogeneidad juvenil", iniciada en el año 2008 y que actualmente lleva por nombre "Identidades en la juventud. Continuidades, rupturas y emergencias de lo cultural" (Morales 2019)[3] perteneciente a la agenda temática del ICIC Juan Marinello. La reflexión es fruto de una sistematización analítica llevada a cabo sobre el quehacer del grupo y resulta pertinente para este artículo, en tanto asumo los aportes de la perspectiva sistémica en la comprensión de las realidades juveniles, lo que permite refrendar la necesaria inserción de la perspectiva horizontal y su basamento central: la dialoguicidad, para generar saberes inclusivos y diversos.

[3] Es de acotar que esta línea de investigación fue iniciada por la M.Sc. Lisett Gutiérrez Domínguez, nombrándose en sus inicios "Culturas juveniles". Si bien la investigadora encauzó el proyecto, la autora del artículo es continuadora junto a otros colegas. Además, teniendo en consideración los objetivos a seguir y en virtud de responder a las demandas investigativas, se decidió a partir del año 2011 denominarla "Heterogeneidad juvenil" y posteriormente, el nombre que ostenta actualmente bajo la coordinación de la doctora Elaine Morales.

El primer elemento que sostengo es que, si bien ha predominado desde la perspectiva metodológica el uso del paradigma cualitativo[4] —con sus métodos usuales— en las pesquisas de la línea, es menester utilizar también, enfoques como la perspectiva ecológica (Brofenbrenner 1987), la dinámica de enfoque educativo no formal y dialógico y la construcción de conocimientos desde metodologías horizontales (Corona y Kaltmeier 2012; Kaltmeier 2020) —por sólo citar ejemplos— que trasciendan los itinerarios y técnicas tradicionales. Se busca resaltar el matiz grueso de la pluralidad, pues mirar lo diverso dentro de lo homogéneo implica utilizar estrategias que contemplen las diferencias particulares, grupales y locales que conforman a escala micro-, meso- y macrosocial nuestras realidades. "Investigar significa entonces promover ese encuentro para alternar miradas y proporcionar una visión más integral…" (Corona 2012, 93).

Tras una revisión de la literatura académica sobre las aristas mencionadas, los principales argumentos que sostienen mi elección son:

La ecología de saberes. En tanto teoría con fuerte matiz metodológico, parte de la concepción del desarrollo humano que implica la interacción entre la persona y los ambientes en los que se encuentra, en la medida en que vemos el desarrollo como el cambio en la percepción y la relación de las personas y las familias con el ambiente (Alvarado y Ospina 2012). Desde esta perspectiva, el desarrollo no es una realidad objetiva, sino que depende de procesos de percepción y relación de las personas y las familias en un ambiente ecológico, entendido como el "conjunto de estructuras seriadas, cada una de las cuales cabe dentro de la siguiente" (Bronfenbrenner 1987 citado por Alvarado y Ospina 2012). Con relación al enfoque educativo no formal y dialógico, me refiero al espacio de debate flexible y de intercomunicación entre investigadores y jóvenes, con la premisa de alcanzar una fluida comunicación y donde la creatividad para el debate es insumo clave. En el orden de la construcción de conocimientos desde las metodologías horizontales, exige que

[4] Este comentario no es un desacierto, pues ha permitido ahondar en aspectos subjetivos a diferentes niveles. Sin embargo, la incorporación de los enfoques aludidos en posteriores disquisiciones ayudarían a profundizar y enriquecer los resultados de las pesquisas.

las voces de los participantes "se expongan en un contexto discursivo equitativo" (Gómez y Tavares 2018; citado por Kaltmeier 2020, 95) aspecto medular que hace que su empleo traiga consigo resultados favorables en proyectos con fines de transformación social.

De esta manera, asumir la perspectiva sistémica en nexo con las metodologías horizontales es primordial para los/as científicos sociales. Además, pienso que se torna imprescindible la concepción del conocimiento como construcción históricamente situada e intersubjetiva, en tanto es creado con otros y se transforma con otros. En este sentido, interpretar y ahondar en las experiencias o realidades vividas por las personas jóvenes implica no sólo visibilizar quiénes son, sino, además, el reclamo de trascender la concepción tradicional con que han sido estudiadas. Urge visualizar la necesaria inflexión de nuestro posicionamiento como investigadores/as para(re)pensar desde dónde, hacia dónde y por qué caminos es posible conocer lo que conocemos del universo juvenil.

A mi juicio, los planteamientos que sustentan la perspectiva sistémica y la producción horizontal de conocimiento en la comprensión de las juventudes estriban en: 1) la visión compleja de los fenómenos y procesos que tienen a los jóvenes como actores sociales, en tanto comprende sus espacios de socialización, escenarios de participación, enunciación y desenvolvimiento social. Ello asiente una apertura multidimensional en el análisis de los procesos que se suceden, accediendo a entender y encontrar nuevas posibilidades acerca de las situaciones problemáticas que se les presentan y 2) el enfoque de complejidad que encierran aporta nuevos ejes, aceptando lo diverso y alternativo como otras posibilidades de lecturas de espacios de la vida cotidiana. Sin dudas, es una apropiación de epistemes que tiene como mira la intelección desde lentes críticos, activos y renovadores.

Estas nociones tienen punto de encuentro con el eje transversal del texto: la connotación de la dimensión sociocultural en los estudios. Comprender a las juventudes de modo situado, relacional, histórico y como constructo sociocultural, advierte el grueso de lo cultural en las acciones colectivas, las prácticas organizativas, los modos de estar juntos y las nuevas "otras" formas de participación social que experimenta este segmento poblacional. Tal idea ha traído consigo una mirada in-

trospectiva que interroga sobre nuevos anclajes para abordar las realidades juveniles que se nos presentan (Domínguez 2020). La concepción del significado como componente trascendente en los discursos de los sujetos sociales como forma de interacción e interpretación de sus realidades, implica una construcción intersubjetiva que se da en la interacción con los demás (Polo 1997 citado por Alvarado y Ospina 2012).

Como plantea Kaltmeier (2020): "la investigación debe ser un ejercicio vívido y corporal, de interculturalidad y reconocimiento del otro" (109), definición a la cual me adscribo para profundizar en la producción de conocimientos sobre juventudes, añadiendo que, estudiarlas requiere la articulación de miradas y fundamentos éticos, estéticos, políticos y culturales que tengan como eje imprescindible en sus proyecciones un compromiso con el cambio de realidades que vivencian. Es el desprendimiento de la postura adultocéntrica y, por ende, jerárquica (que ha puesto de relieve relaciones asimétricas que han caracterizado los debates e investigaciones sobre este grupo) en busca de fomentar una actitud desprejuiciada, respetuosa y equitativa a los múltiples mecanismos que, desde sus prácticas socioculturales son expuestas y les permiten insertarse en juegos de poder que desde la dimensión simbólica están presentes.

Ya en el cierre

Centrar las producciones científicas bajo supuestos decoloniales y de horizontalidad no remite sólo a la conjunción de saberes. Es también deconstruir las lógicas de poder establecidas, en pos de aminorar las visiones adultocéntricas para ampliar, garantizar y respetar los derechos juveniles. Es reconocer la riqueza de la diversidad de las juventudes bajo un mismo nivel de legitimidad, en virtud de respetar lo diverso dentro de lo social y lo singular dentro de lo diverso.

Lo esbozado en el escrito no agota los aportes de las perspectivas asumidas en el análisis. Las nociones mencionadas sostienen cómo ampliar los horizontes investigativos, así como abogar por una pluralidad interrelacional y en diálogo. Múltiples son los retos que se nos presentan, no exentos de desencuentros, que exigen de los/las académicos/as

el replanteo, la revisión y la constante autocrítica de nuestra práctica investigativa, pues el intercambio y el compromiso para con las juventudes se impone.

Las directrices analíticas explícitas en estas páginas aportan también a la dimensión política. Invita a reflexionar sobre las condiciones y los condicionamientos como otros elementos presentes que median la horizontalidad, en tanto itinerario de trabajo; al tiempo que hace énfasis en que el accionar conjunto de las juventudes, la academia y los decisores políticos debe ser más profundo, coherente e incluyente en virtud de trazar estrategias que reflejen la corresponsabilidad de actores y pongan sobre la mesa esas *miradas otras* nítidamente articuladas.

Bibliografía

ALVARADO, SARA y Camila Ospina. 2012. "Construcciones sociales mediadas por el lenguaje". Conferencia presentada en el curso "Perspectivas epistemológicas y metodológicas de la investigación en infancias y juventudes en América Latina". Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, julio de 2012 a febrero de 2013.

BROFENBRENNER, URIE. 1987. *La ecología del desarrollo humano.* Barcelona: Paidós.

CORNEJO, INÉS y Mario Rufer. 2020. "Epílogo. Horizontalidad en perspectiva. Entrevista a Olaf Kaltmeier y Sarah Corona Berkin". *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología,* coordinado por Inés Cornejo y Mario Rufer, 303-316. Buenos Aires: Clacso/México: CALAS.

CORONA, SARAH. 2012. "Notas para construir metodologías horizontales". En *En Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, editado por Sarah Corona y Olaf Kaltmeier, 85-110. Barcelona: Gedisa.

DOMÍNGUEZ, MARÍA ISABEL. 2020. "Desigualdades de género en imaginarios sociales juveniles acerca de la violencia de género contra las mujeres en Cuba". En *Las desigualdades en clave generacional hoy: las juventudes y las infancias en el escenario latinoamericano y caribeño*, compilado por Liliana Mayer, María Isabel Domínguez y Mariana Lerchundi, 149-172. Buenos Aires: Clacso.

DUSSEL, ENRIQUE. 1992. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Ediciones-UMSA.

HERNÁNDEZ, ROBERTO. 2014. *Metodología de la Investigación. 6a edición*. Ciudad de México: McGraw-Hill.

KALTMEIER, OLAF. 2012. "Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder". En *En Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, editado por Sarah Corona y Olaf Kaltmeier, 25-54. Barcelona: Gedisa.

KALTMEIER, OLAF. 2020. "Horizontal en lo vertical ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria?" En *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*, editado por Inés Cornejo y Mario Rufer, 93-122. Buenos Aires: Clacso/México: CALAS.

MALDONADO, NELSON. 2008. "La descolonización y el giro des-colonial". *Revista Tábula Rasa* 9: 61-72, julio-diciembre. http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf.

MIGNOLO, WALTER. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Ediciones Akal.

MORIN, EDGAR. 2011. *Para um pensamento do Sul. Diálogo com Edgar Morin*. Río de Janeiro: SESC, Departamento Nacional.

QUIJANO, ANÍBAL. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* compilado por Edgardo Lander, 2-57. Buenos Aires: Clacso. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/quijano.rtf

SARDUY, YEISA. 2014. "Juventudes y desarrollo social: reflexiones desde un enfoque cultural. Sistematizando una experiencia cubana". En *Juventud, participación y desarrollo social en América Latina y el Caribe,* coordinado por Vianna Labrea y Pablo Vommaro, 51-67. Escuela Regional Most-Unesco Brasil. Brasilia/Secretaria Nacional de Juventude/Clacso.

WALSH, CATHERINE. 2007. "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". *Revista Nómadas* 26: 102-113, abril. https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf.

Producciones artísticas de la frontera Uruguay-Brasil: portuñol entreverado*

Lina Gabriela Cortés

Las fronteras con Brasil están marcadas por una heterogeneidad lingüística particular. Sin embargo, en este trabajo me voy a referir al contacto que se da en la frontera entre Brasil y Uruguay desde las producciones de tres artistas de esa frontera: Chito de Mello, poeta y músico (Rivera, 1947); Ernesto Díaz, compositor y músico (Artigas, 1973); y Fabián Severo, escritor (Artigas, 1981).[1]

De hecho, estos artistas que comparten experiencias, sensaciones e ideas usan algunas metáforas que surgen de su experiencia social conjunta para referirse a su lugar de habla y a sus procesos y producciones artísticas: la frontera como estuario; los artistas como *rompidiomas/viralatas;* los artistas como contrabandistas.

En su texto *La cuestión del género: propuestas olvidadas y desafíos críticos*, Sylvia Molloy (2000) indaga en la cuestión de género dentro de

* Agradezco a los artistas Ernesto Díaz y Fabián Severo por este diálogo abierto y por los materiales que me han ido indicando en la construcción de la investigación.

1 Es importante resaltar que la ausencia de voces femeninas en el corpus que elegí no es una elección aleatoria. Las lógicas de las prácticas y las producciones artísticas están inmersas en una estructura cultural patriarcal heredera de lógicas coloniales que imponen divisiones sexuales y dejan por fuera de los circuitos a las mujeres. La división sexual del trabajo y de la vida, la división construida entre espacios públicos y privados todavía mantiene a las mujeres en lugares marginales. Las mujeres artistas de la frontera que trabajan con portuñol están ausentes de la escena nacional uruguaya, no figuran muchas mujeres en publicaciones o discos, ni tampoco hay estudios académicos que indaguen sobre ellas. Tampoco hay reflexiones críticas sobre la ausencia de estas voces, más allá de breves referencias. Mencionó a Patricia Robaina (Cerro Largo, 1983), compositora, cantora, guitarrista con el fin de empezar a pensar un posible corpus de artistas que trabajen en portuñol en otras regiones.

la crítica literaria y la importancia del trabajo de archivo como punto de partida de una reflexión acerca de cualquier trabajo de género, una reflexión que también es re-flexión, es decir, indaga en una nueva flexión en el texto cultural latinoamericano que permita leer de otras maneras. Si bien esas otras maneras no bastan para articular sistemas alternativos, sí abren "fisuras culturales" en los discursos establecidos, en este caso Molloy usa el término de "fisuras culturales" que emplea Nelly Richard en 1994 refiriéndose a las artes plásticas. Molloy propone hacer la misma operación que Richard emplea para analizar las artes plásticas, pero en los lenguajes textuales, en la crítica literaria; propone como ejercicio crítico realizar una lectura *llamativa, notable, escandalosa* y a la vez, *interpeladora,* una relectura para *fisurar* lecturas establecidas.

En este sentido, las metáforas que usan algunos artistas de la frontera *fisuran* —siguiendo a Sylvia—, el canon literario y el discurso nacional —monolingüe, blanco, urbano—, en tanto proponen nuevas relaciones de escritura y lectura con la materialidad del lenguaje. Las metáforas generan una intervención de una relectura *llamativa* en tanto músicos y escritores se nombran a sí mismos como *rompidiomas/viralata*; y una relectura *noble, escandalosa* e *interpeladora* que usa como ejemplo las prácticas comerciales ilegales del territorio fronterizo en las prácticas artísticas, para definirse como contrabandistas de palabras.

En este trabajo, estas metáforas son entendidas como metáforas-conceptos que permiten establecer relaciones entre voces, disciplinas, materiales (libros, discos o películas), lenguas y territorios. El diálogo construido es de carácter interdisciplinario y las metodologías usadas tienen que abrir puentes que no sean excesivamente lineales, estructurados y encorsetados como tampoco lo es el portuñol.

Estas metáforas-concepto en ningún momento son una camisa de fuerza para investigar, de hecho, la conceptualización es una construcción basada, por un lado, en materiales (libros, discos o películas) que los mismos artistas han ido retomando, adoptando y transformando como metáforas de sus experiencias de vivir en la frontera, de vivir fuera de ella, de escribir y pensar desde la frontera, y por otro, en la sistematización de los referentes en el campo artístico del portuñol dentro de Uruguay. Está investigación plantea la posibilidad de pensar problemas

sociales, políticos, económicos, culturales de territorios fronterizos a partir de las producciones de artistas locales que han migrado o que permanecen en el territorio.

La frontera como estuario

Frontera es una palabra compleja de definir. Según la discusión, la frontera puede marcar o extender un límite y está asociada a derechos, ciudadanías, identidades y movilidades. En cualquier caso, las fronteras son establecidas con la instauración de los Estados-Nación que son la consolidación de un sistema moderno/colonial que clasificó y jerarquizó poblaciones y por supuesto, estableció fronteras, desintegrando unas sociedades para formar otras.

En América Latina, la mirada eurocéntrica llevó a la constitución de Estados modernos homogeneizantes marcados por la experiencia europea (Quijano 2014). Fue bajo estos límites establecidos que se decidió de manera violenta la soberanía de los Estados-Nación sobre sus territorios, sus habitantes, sus comunidades y sus lenguas, y fue bajo esta transformación violenta del mundo que se impuso un "sentimiento de inferioridad [...] en los seres humanos que no encaja[ba]n en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos". (Mignolo 2007, 17). Walter Mignolo usa el concepto de "herida colonial" para referirse al trauma en lo psíquico y emocional, en lo político, económico, cultural, y en lo lingüístico y corporal que se dio en la configuración del mundo moderno, en esta región.

En Uruguay, como en otros países de América Latina, la consolidación de los Estados-Nación se dio gracias a las instituciones civiles que crearon y reforzaron un imaginario homogéneo, generalmente blanco y urbano "integrado y armónico, desconociendo, o negando peculiaridades étnicas, lingüísticas y culturales" (Peyrou 2011, 158). La institucionalidad político-administrativa comenzó en el sur del país, imponiéndose progresivamente a la región del norte, con el fin de construir una identidad nacional, pero los habitantes del norte no compartían necesariamente los mismos referentes lingüísticos ni culturales que se estaban

instaurando; en cambio sí compartían imaginarios simbólicos con las personas de la "nueva" frontera con Brasil.

Como parte de la consolidación de una identidad nacional en 1877 se aprobó el decreto de la "Ley de Educación Común", que exigía que toda la educación del país fuera impartida en español, es decir en la lengua nacional políticamente establecida, esto hizo que las lenguas de los inmigrantes fueran desplazadas y que se reforzara la identidad monolingüe. En el norte del país —donde había una gran población brasileña—, la falta de reconocimiento del portugués creó una comunidad diglósica donde los dialectos de la frontera se convirtieron en una variante. Esto constituyó sociedades culturalmente híbridas, que hoy en día experimentan esa herida colonial/cultural (Rivero 2014) en sus prácticas habituales como una condición del lugar periférico al que fueron sometidas.

La definición que propone Maria Winikor analizando la frontera del norte argentino brinda herramientas que se ajustan más a los procesos sobre los que trata este texto, dice Winikor sobre la frontera: "región de movilidad continua, que permite que emerja una cultura de frontera tendiente a invisibilizar la división político territorial y a exhibir el desajuste entre los límites del Estado y de la nación" (2016, 105). En este caso —frontera Uruguay-Brasil— y en línea con esta investigación, el desajuste es exhibido a través de prácticas culturales periféricas que revelan la "herida colonial" en las representaciones simbólicas, lingüísticas y culturales, y que por medio de las prácticas y las producciones artísticas quiebran estas unidades hegemónicas y proponen nuevas formas de concebir el espacio, los sujetos, los lugares de enunciación y las palabras.

Las diversas manifestaciones culturales en la frontera entre Uruguay y Brasil, que son inseparables de los procesos sociohistóricos se expresan en diversos referentes simbólicos de las producciones y prácticas artísticas. En el 2014, Cintia Langie y Rafael Andreazza estrenan el documental *A linha imaginaria*, un documental que recorre las fronteras de Brasil-Uruguay, entre las ciudades de Chuí/Chuy, Aceguá/Acegua, Santana do Livramento/Rivera y Jaguarão/Río Branco. El documental rastrea las producciones artísticas y culturales de la región donde el bilingüismo, la poesía y la música son piezas claves en la mixtura de esa frontera. En el documental, durante una conversación entre el composi-

tor Ernesto Díaz y el escritor Fabián Severo, definen la frontera —desde su relación con el territorio y con su lengua— como un estuario: "por un lado está el agua salada, por el otro lado está el agua dulce y en el medio, el estuario/la frontera, la mezcla donde brotan y crecen especies que no crecen en otros lados." (Langie y Andreazza 2014).

El estuario es un espacio de transición entre el agua dulce y el agua salada y entre la tierra y el mar, además de ser un cuerpo de agua que filtra los sedimentos que vienen del río y los convierte en aguas más limpias para la vida de pájaros migratorios y diversas especies terrestres y marítimas que sólo nacen y crecen en el estuario (Agencia de Protección Ambiental de Estados Unidos 2021). Al proponer la frontera como un estuario, los artistas intervienen las lecturas establecidas sobre sus propios territorios, complejos de definir, donde conviven realidades múltiples superpuestas en tiempo y en espacio.

Allí no sólo construyen una lectura metafórica sobre el territorio, sino que atribuyen características de este accidente geográfico —las especies únicas o la filtración— a su propia identidad, la de aquellos *rompidiomas/viralatas* que escriben, cantan y componen en los portuñoles de esa frontera, o la de aquellos contrabandistas que filtran y roban palabras. El estuario es entonces en este caso un espacio afectivo (Gonzáles 2020) al que vuelven los artistas como en el caso de Fabián y Ernesto —artistas que no viven en la frontera geográfica de Uruguay con Brasil— a través de su lengua materna: el portuñol, una lengua sin reglas ni gramática.

El portuñol entreverado

En la zona fronteriza el intercambio no es sólo de mercancías, también es lingüístico. En la frontera entre Uruguay y Brasil, el portugués y el español se entremezclan y forman el portuñol, o más bien diversas variantes del portuñol, a lo largo de ese territorio.

Para las poblaciones fronterizas, el portuñol es su lengua materna. Organiza el imaginario simbólico que nombra el mundo con palabras *misturadas* (De Mello 2016); para los niños en las poblaciones rurales, el portuñol es la única lengua conocida antes de entrar a la escuela y

para muchas personas de generaciones que no fueron escolarizadas, el portuñol es la única legua que hablan (Winikor 2016), una lengua que, producto de las relaciones jerárquicas del lugar de enunciación y de la "herida colonial", los mantiene aislados y construyendo colectivamente un sentimiento de marginalidad:

> Mi madre era una en la intimidad de mi hogar y era otra cuando íbamos a otro ámbito, [hablar portuñol] te limita […], "Ah no, no, andá vos Fabi que vos sabes cómo hablar" decía mi madre. Es un tema complejísimo porque va forjando en nosotros la subjetividad de la vergüenza, siempre considerás que estás siendo atacado, todo lugar es hostil, donde estés se van a reír, eso va forjando una subjetividad (Cortés 2021, 142).

Aunque el Estado no reconoce el portuñol como una lengua oficial y sólo la reconoce como una lengua marginal, negándole a sus hablantes materialidad lingüística en un sistema oficial, son varios los esfuerzos que se han realizado desde sectores académicos y artísticos por darle al portuñol el estatus de patrimonio inmaterial de la humanidad. Es el caso de "Jodido *Bushinshe*", un evento realizado en 2015 que convocó a diferentes artistas e investigadores en Uruguay para dialogar y reflexionar sobre el portuñol de la frontera, principalmente en ciudades como Rivera y Santana do Livramento, y que si bien no recibió el reconocimiento que se solicitó, " [instauró] un debate a nivel social y universitario sobre el portuñol y su incidencia en la historia de la frontera, en la economía y en la formación de la identidad fronteriza" (Montevideo Portal 2015), "[y promocionó] el portuñol como signo de identidad regional y [valorizó] la cultura fronteriza" (El País Uruguay 2015).

El evento "Jodido *Bushinshe*" alimentó el debate sobre la identidad y las representaciones culturales para entender el portuñol no sólo como instrumento de comunicación, sino como territorio, ya que, al organizar simbólicamente el mundo, es posible ver las "huellas del portuñol en las herramientas de trabajo, en la modalidad de trabajar la tierra, en la forma de relacionarse […] de cocinar" (Winikor 2016, 107).

En la introducción a una entrevista con Fabián Severo, Enrique Foffani describe el portuñol como una variante extraterritorial, una lengua

que compromete al territorio nacional, en tanto sucede dentro de un territorio nacional específico, periférico, pero que es sometida a la marginalización al no ser reconocida por el Estado. El portuñol hace suyo el margen, la periferia y comparte más allá de la frontera la lengua, consiguiendo que en vez de distanciar —como lo hacen los estados nacionales con las fronteras—, acerque y cuestione los límites del Estado (Foffani 2012). En la canción quizás más conocida de Ernesto Díaz, *Los oreia,* hace referencia los marginales, fronterizos y olvidados, de quienes se desconoce su historia y a quienes instituciones como la escuela les dan la espalda:

> Que son esos guri que andan *fariando* por *aí*, conocen *toda las plaza* del *sorella Quarai*? Y quien son esos guri que andan *descalzo* […] que hacen donde *vivem* donde duermen esos guri y nadie sabe a nadie importa nadie esta *ai*, son los oreia nunca fueron a la escuela" (Díaz 2016).[2]

El portuñol es una lengua determinada por las condiciones sociohistóricas que la interpelan, y por las relaciones que se generan entre distintos sectores sociales que se encuentran en disputa por la hegemonía lingüística (Winikor 2016). Los artistas en portuñol no se vinculan al campo artístico o al canon hegemónico —monolingüe— intentando disolver las fronteras entre sus lugares y propuestas, sino que intervienen y proponen repensar los modos en que funciona la legitimidad del campo desde su lugar de habla, pues se nombran a sí mismos en el estuario como especies únicas, como artistas *rompidioma/viralatas*, etcétera.

Los artistas como rompidiomas/viralatas

En el año 2002, Chito de Mello publica su álbum *Rompidioma,* un álbum enteramente en portuñol con letras que reflexionan sobre el lugar de enunciación del artista, la frontera, las costumbres y las poblaciones.

[2] Todas las canciones de los compositores Díaz y De Mello han sido transcritas por la autora del texto. No estan bien o mal transcritas, fueron pensadas para la oralidad, ni las reglas ni la gramática le competen al portuñol.

Una de las canciones más emblemáticas lleva el mismo nombre del álbum *Rompidioma* y en uno de los fragmentos la canción dice:

> Me han criticado en varios lados porque he cantado *abrasilerado*, querido hermano montevideano no soy bayano *tas engañao*, soy de Rivera de la frontera donde cualquiera habla *entreverao*, soy fronterizo medio mestizo, siempre y sumiso desde guri, tengo *mi´doma* no canto en broma soy *rompidioma*, y no *toy* ni *ai* (De Mello 2016).

La metáfora del *rompidioma* es una construcción colectiva que se expresa y sintetiza en el nombre de la canción y configura una fisura critica de lectura para así entender el papel de los artistas en su mismo orden simbólico, narrativo, político, cultural y lingüístico. Los artistas como *rompidiomas* utilizan su lengua materna —el portuñol— para escribir y componer, y —como su nombre lo indica— rompen el idioma, desacostumbran, destruyen de manera simultánea dos lenguas, suenan como una interferencia que nos obliga a escuchar una y otra vez, como diría Perlongher en uno de los primeros textos —1984— que examinaba el portuñol como lengua poética y que luego sería reeditado en el año 2000 con el creciente estudio de las literaturas fronterizas. Los *rompidiomas* toman su lengua materna por la que tantas veces han sido discriminados —lengua que les enseñaron era incorrecta, producto de la "herida colonial"— y la utilizan en sus prácticas artísticas dándose a sí mismos materialidad lingüística.

> Miña lingua le saca la lengua al disionario/baila uma cumbia insima dus mapa/i fas com a túnica i a moña/uma cometa/pra voar/livre i solta pelu seu (Severo 2017, 20).

La lengua de los *rompidiomas* no solicita acceso para ingresar en el canon artístico establecido en los circuitos hegemónicos, letrados, urbanos de Montevideo o San Pablo. Por el contrario, "le saca la lengua al *disionario*", y en general los artistas fronterizos coinciden en no querer oficializar el portuñol como un idioma, porque, aunque en toda la frontera existen algunas normas comunes que servirían para que el dialecto

se convierta en un idioma, los artistas consideran que la oficialización del portuñol lo *corsetizaría*, lo cerraría y perdería la gracia (Documental Cuerdas y vientos en Rivera); los *rompidiomas* prefieren que el portuñol "bail[e] una cumbia *insima dus* mapa".

De este modo, *rompidioma* no es una concepto fijo y exclusivo para analizar el rol de los artistas, el *rompidioma* sacude el orden hegemónico y al tiempo, con la propia dinámica de la frontera-estuario transitiva, usa y adopta otras metáforas para referirse al mismo papel de aquellos habitantes que hablan "*entreverao*", "*abraislerado*", los *rompidioma* son *viralata*.

En 2017 Fabián Severo publica su primera novela: *Viralata* —que gana el Premio Nacional de Literatura de Uruguay—,[3] una novela enteramente escrita en portuñol: "Así nos hicieron. Una mitad de cada cosa, sin ser cosa *intera* nunca. Todos somos *viralata* [...] Cada uno trae una mitad mas no *incontra* nunca la otra *metade*" (Severo 2018, 12). *Viralata* es una palabra portuguesa que sirve para describir a los perros cruzados, en este caso las personas con "una mitad de cada cosa" son los *viralata,* son "las especies raras" que sólo crecen en la frontera-estuario, pero que en el caso de Fabián y Ernesto migran, o como dice Ernesto, son "desterrados de la matria"; los *rompidioma-viralata* son, en muchos casos, artistas exiliados.

La centralización del país obliga a que las migraciones de la frontera norte se desplacen al sur del país y desde allí, en el destierro, habiten el portuñol, tal como lo expresa Ernesto en la canción *Me solta Montevideo:*

> Me *solta* Montevideo, si aquí no hay cuerpo que aguante, me *solta* Montevideo me *vou embora e já estai* (Díaz 2014).

[3] El Premio Nacional de Literatura de Uruguay nunca había sido asignado a un texto en portuñol, de hecho ningún premio nacional de literatura en cualquier país del Cono Sur ha tenido como ganador un libro escrito en portuñol. Sin embargo, en el año 2020, en las bases de este premio una de las condiciones afirma que: "En todos los premios, modalidades y categorías, las obras deberán ser presentadas en idioma español". Esta afirmación constituye la marginalización de las otras lenguas, específicamente el portuñol, que es la segunda lengua más hablada del país y asegura además la marginalidad de los artistas del canon hegemónico, letrado, blanco y monolingüe (Ministerio de Educación y Cultura 2020).

Los *rompidioma-viralata* cuestionan las lógicas binarias que defienden una identidad nacional homogénea, y que siguen operando en el territorio a través de la presencia institucional como aparece en el poema "Trinticuatro" de *Noite nu Norte* de Fabián Severo, donde es evidente la tensión entre el espacio íntimo y el espacio público y donde los sujetos de la periferia experimentan la discriminación en las relaciones públicas mediadas por roles institucionales:

> Mi madre *falava mui* bien, yo *intendía*./Fabi *andá faser* los deber, yo *fasía*./Fabi *traseme meio* litro de *leite,* yo *trasía./Desí pra* doña Cora que *amañá* le pago, yo *disía./Deya iso* gurí y yo *deiyava*.//Mas mi maestra no *intendía./Mandava* cartas en mi *caderno*,/todo con rojo (*igualsito* su cara) y *asinava imbaiyo*.//Mas mi madre no *intendía*./*Le iso pra mim* hijo y yo leía.//Mas mi madre no *intendía*./Qué *fiseste meu* fío, te *dise* que te portaras bien/y yo me *portava* (Severo 2010, 34).

Los habitantes de esta región Uruguay-Brasil hacen su vida por medio del portuñol y por eso son juzgados, sin embargo, algunos artistas de esta lengua se asumen como *rompidoma/viralata*/etcétera, y por posicionarse desde este lugar de enunciación son re-juzgados ya sea por las comunidades o por las imposiciones institucionales hegemónicas como asegura Severo:

> …recibo mucha crítica de gente de la frontera que no está de acuerdo con que yo hable así, porque el portuñol no se habla así o porque es un invento, ven en lo que yo hago un ataque, y es normal, ya que yo lo sentía así en otra época de mi vida. La gente siente que me estoy burlando de ellos. Una vez me dijo una profesora de Rivera (ciudad fronteriza al norte de Uruguay): "¿A vos te parece bien burlarte de la lengua como vos lo hacés?". […] Yo entiendo, porque el discurso hegemónico, los paradigmas lingüísticos imponen ese discurso y es tu subjetividad en juego, adonde vayas te sentís atacado, sos pobre, ignorante, nunca es tu escenario, nunca es tu paisaje (Cortés 2021, 143).

Claro que este discurso hegemónico que impone una jerarquía de raza, género y clase no sólo habita en las practicas del lenguaje, sino que

además también somete a la criminalización de las comunidades fronterizas que en muchos casos viven de economías marginales como el contrabando. En la frontera-estuario los artistas *rompidiomas/viralata*, etcétera, contrabandean palabras.

Los artistas como contrabandistas

Al estuario llegan sedimentos y contaminantes que trae el río en su recorrido y que una vez en el estuario, son filtrados por el cuerpo de agua y procesados para convertirlos en agua más limpia. Al igual que en el estuario, los artistas de la frontera realizan un proceso de filtración y adaptación, seleccionan en su práctica artística las palabras de una lengua y las palabras de otra para crear su propia interpretación, sonoridad, textualidad y palabras en portuñol. El proceso que practican los *rompidioma/viralata* de la frontera-estuario es el proceso de contrabandear palabras, como dice Severo:

> No seré yo quien llame a los aduaneros y a gendarmería y eso mismo lo llevo a la literatura. ¿De quién son las ideas? Si la gente agarra mi libro y lo desarma todas son frases de otros y de mis vecinos, al final no queda nada. Yo junto palabras y coso todo lo que fui contrabandeando, yo no soy el autor. Si no encuentro palabras, mixturo y creo, tomo la palabra en español y uso el sonido en portugués y creo la palabra (Cortés 2021, 145).

En las zonas periféricas de los Estados-Nación de América Latina existe una economía con una precaria presencia del Estado. Por lo cual se generan economías comerciales de subsistencia como el contrabando, un término que algunos artistas fronterizos del portuñol —Douglas Diegues, Damián Cabrera— han utilizado en sus prácticas para referirse a sus propios procesos de creación, "pequeños contrabandos que la poesía intenta sobre los confusos límites que establecen la política y el tiempo y las culturas" (Baca 1994).

> Mis padres tenían un almacén, yo iba en la moto a comprar azúcar, frutas en Quarai, Brasil para vender en la tienda en Artigas y el único cuidado que tenía era ver si en el puente estaban quitando las cosas, qué aduanero estaba. Si no había ningún policía registrando cruzabas el puente (Cortés 2021, 145).

Los artistas como contrabandistas han hecho suya la ilegalidad, y utilizan un recurso de inversión de los términos dominantes como una operación crítica que fisura las practicas violentas de la "ilegalidad" sobre sus cuerpos, territorios y relaciones culturales, cuestionando la hegemonía epistemológica de los centros de poder: "¿de quién son las ideas?" que particularmente han discriminado su lengua materna. El contrabando se puede practicar en el imaginario del portuñol: la música para Ernesto y Chito y la escritura para Fabián; liberándose de los aduaneros del lenguaje (lingüistas, académicos), que cuestionan el uso y aplicación de su lengua desde siempre. El contrabando en la frontera ha marcado la música de los artistas y sus influencias, que además son distintas a las de la capital, como lo señala Ernesto:

> Yo siempre digo que veo que la influencia de la música brasilera en el sur de Uruguay es tan importante como en el norte. En el norte estaba más en el aire y era más samba canción, música nordestina, […], que no tiene nada que ver con el argentino o el uruguayo, música negra brasilera, que sonaba en las radios, se veía en la tele (Entrevista de Patricia Shiavone a Ernesto Díaz).

Los artistas como contrabandistas no se apropian, juegan en una "estética desapropiativa". Siguiendo a Cristina Rivera Garza en su texto *Desapropiación para principiantes*, la desapropiación hace un llamado para construir horizontes comunitario-populares que aseguran la re-apropiación colectiva en tanto que "dan la bienvenida a las escrituras de otros dentro de sí de maneras abiertas, lúdicas, contestarias" (Rivera 2017). Su ejercicio creativo es una decisión política. No traducen, sólo intercambian sonidos de un idioma con palabras de otro y adaptan todo

a sus espacios afectivos, lo que también llaman un dialecto clandestino de una cultura contrabandista:

> *Nun dialeto* clandestino y *orejano* que *falan* los *gaushos y us castiano* hijo *diuna* cultura contrabandiada que *fico nestes* pago *aquerenciada* ¡Viva, viva, Rivera, Livramento y viva quienes cantan con fundamento! (De Mello 2016)

En las zonas periféricas, el contrabando también es de objetos culturales, principalmente música (casetes, discos compactos o reproductores MP3), además de las plataformas digitales que renovaron las formas de contrabando, podríamos decir que culturalmente la música es una mercancía que se consume bastante bien, en cambio el libro no. El objeto libro es extraño, incluso como objeto de contrabando:

> De gurí, uno de *mis sueño* era ser cantor. Andar por el mundo *famosiando* con una guitarra. Yo cruzaba la calle y *ía* ver el ensayo de la orquesta del Negro Lemos. Me sentaba en un rincón de la pieza del fondo onde ellos tocaban y *ía* cantando *las canción* en voz baja. […] mi madre me decía: "ya andabas metido *en meio de eses* músico, Chicharra. A ver si agarrás un libro y te pones estudiar". ¿Mas qué libro *ía* agarrar yo, si en mi casa *nosotro* no tenía ninguno?" (Severo 2018).

La lectura y la escritura ligadas al aparato institucional, básicamente al poder, configuraron una división jerárquica colonial, marcada por una lengua oral que vivió modificaciones con el paso del tiempo, al contrario de la lengua escrita que sostuvo su rigidez (Rama 1998). La lengua oral y la música que están completamente ligadas terminaron siendo el lugar de las expresiones populares de resistencia al orden establecido, mientras que la palabra escrita siempre fue el lugar de la reproducción de pensamiento e ideas de un mundo letrado y centralizado.

Que el portuñol tradicionalmente asociado a la lengua popular *falada* se inscriba dentro del papel escrito es una clave de nuevas configuraciones, fisuras y disputas regionales por las lecturas de la identidad, el territorio y la lengua.

Conclusiones

Al partir de tres metáforas usadas, creadas y apropiadas por distintos artistas de la frontera Uruguay-Brasil que trabajan con el portuñol y de quienes tomo a sus referentes más destacados: Chito de Mello, Fabián Severo y Ernesto Díaz, propongo establecer un diálogo decolonial que integre diversas disciplinas, líneas de análisis y lenguas, esto con el fin de darle reconocimiento al trabajo artístico-crítico en su propia lengua a diversos artistas del portuñol, y proponer una reflexión teórica artística que facilite el cruce de disciplinas y regiones. Estas metáforas-conceptos pueden servir para abordar diferentes lugares de frontera de forma comparativa, entendiendo que, en otras fronteras, así como es el caso de la triple frontera, hay artistas que nombran a esos sujetos *viralatas/rompidioma* con otros nombres, como es el caso de *Xirú*, novela del paraguayo Damián Cabrera y una palabra polisémica que puede ser usada de forma despectiva o puede ser usada para hablar de las identidades mestizas.

Con esta experiencia de sistematización y conceptualización crítica de las metáforas, los artistas de la frontera son entendidos como sujetos de saberes que fisuran el canon hegemónico-monolingüe desde una interpretación sensible, colectiva y atenta de sus realidades y contextos que experimentan como sujetos habitantes de la frontera, pero que además refuerzan como artistas exiliados cuando trabajan juntos, y por ello son criticados por las propias comunidades que como resultado de la herida colonial experimentan en lo corporal, político, lingüístico, psíquico los estragos de la violencia estructural que jerarquizó y clasificó poblaciones y delimitó territorios.

Por otro lado, los estuarios son cuerpos de agua que están en regiones particulares, sus características geológicas sirven para pensar desde la geología el análisis crítico de las regiones y las artes fronterizas. Si bien las tres metáforas están entrelazadas y responden a una práctica artística del lugar geográfico de la frontera Uruguay-Brasil, la frontera como estuario determina una plasticidad, materialidad, compresión mixturada de la diversidad propia de territorios tan complejos de definir y donde quizás el estuario, resulte un campo menos árido para investi-

gar y difundir el entramado cultural de la frontera, donde por supuesto el portuñol cumple un papel fundamental como suelo afectivo de cientos de personas que viajan o son desterradas con su lengua. La frontera y el portuñol se mueve con ellos y configura sus trabajos, cuando lejos de la frontera, encuentran un vínculo crucial, su lengua materna.

Bibliografía

Agencia de Protección Ambiental de Estados Unidos. s.f. "Los estuarios". https://espanol.epa.gov/espanol/los-estuarios.

BACA, PABLO. 1994. "Prólogo". En *Todos estos años de gente. Antología poética de Jujuy,* compilado por Reynaldo Castro. Jujuy: Tunupa Ediciones.

CORTÉS, LINA. 2021. "Versos *mixturados* en la frontera uruguaya: Una conversación con Fabián Severo". *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, vol. 12, núm. 24: 132-146. https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.25025/perifrasis202112.24.07.

El País Uruguay. 2015. "Rivera pedirá a la Unesco protección para el 'portuñol'". https://www.elpais.com.uy/informacion/rivera-pedira-unesco-proteccion-portunol.html.

FOFFANI, ENRIQUE. 2012. "La frontera Uruguay-Brasil: Fabián Severo. El poeta sin gramática". *Katatay* 10: 43-67, septiembre. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/180953/mod_resource/content/2/Entrevista%20y%20antolog%C3%ADa%20de%20Fabi%C3%A1n%20Severo%2C%20revista%20Katatay.pdf.

GONZÁLES, MAYA. 2020. "Sin suelo ni lengua: el portuñol como memoria afectiva. Noite nu Norte de Fabián Severo" *Universum,* vol. 35, núm. 2: 180-195, diciembre. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-23762020000200180&lng=es&nrm=isocontenido/index-12-1/entrevista_carrazco.html&tlng=es.

MIGNOLO, WALTER. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa.

Ministerio de Educación y Cultura. 2020. Convocatoria Premios a las Letras. Bases 2020. https://www.gub.uy/ministerio-educacion-cultura/sites/

ministerio-educacion-cultura/files/2020-07/bases%20convocatoria%20LETRAS-2020_0.pdf.

MOLLOY, SYLVIA. 2000. "La cuestión del género: propuestas olvidadas y desafíos críticos". Revista Iberoamericana, vol. LXVI, núm. 193: 815-819, octubre-diciembre. https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/download/5818/5963.

Montevideo Portal. 2015. "Promueven que el "portuñol" sea Patrimonio Cultural Inmaterial". https://www.montevideo.com.uy/Tiempo-libre/Promueven-que-el-portunol-sea-Patrimonio-Cultural-Inmaterial-uc277747.

PEYROU, ROSARIO. 2011. "La frontera norte en el imaginario cultural". *Revista uruguaya de Psicoanálisis* 113: 156-167. https://www.apuruguay.org/apurevista/2010/16887247201111314.pdf.

QUIJANO, ANÍBAL. 2014. *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial.* Buenos Aires: Clacso.

RAMA, ÁNGEL. 1998. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

RIVERO, ALEJANDRA. 2014. "Portugués del Uruguay y literatura: Las formas de la escritura en Chito de Mello y Fabián Severo". En *La traza y la letra*, compilado por Laura Masello, 69-85. Montevideo: Ediciones Universitarias UCUR.

RIVERA, CRISTINA. 2017. "Desapropiaciones para principiantes". *Literal Magazine. Voces Latinoamericanas*. https://literalmagazine.com/desapropiacion-para-principiantes/.

SEVERO, FABIÁN. 2010. *Noite nu Norte: Poemas en Portuñol*. Montevideo: Ediciones del Rincón.

SEVERO, FABIÁN. 2017. *Noite nu Norte: versión anoitesada*. Montevideo: Kapparazón Ediciones.

SEVERO, FABIÁN. 2018. *Viralata*. Montevideo: Estuario Ediciones.

SHIAVONE, PATRICIA. 2016. "Esa manera de respirar la música: Entrevista a Ernesto Díaz" *Cooltivarte*. https://cooltivarte.com/portal/esa-manera-de-respirar-la-musica/.

WINIKOR, MARIANA. 2016. "Vivir la frontera. Prácticas sociales y culturales desde los márgenes". Estudios Fronterizos vol. 17, núm. 34: 100-116, julio-diciembre. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-69612016000200100.

Material audiovisual

LANGIE, CINTIA y Rafael Andreazza. 2014. *A linha imaginária.* Moviola Filmes. [video]. https://youtu.be/yLkSZhO4i5w.

Material sonoro

DE MELLO, CHITO. 2016. "Rompidioma". Ediciones Tacuabe SRL [video]. https://youtube.com/playlist?list=OLAK5uy_lQWewEunDJWzZtDN-t6cHKV9UJO4fv0Hg.

DÍAZ, ERNESTO. 2016. "Los oreia". Guajira Radio [video]. https://youtu.be/xGwTTzX-GfQ.

DÍAZ, ERNESTO. 2014. "Me solta Montevideo". Ediciones Tacuabe SRL [video]. https://youtu.be/8MoONnMYtnE.

Cordialidad de huéspedes y caridad de patrocinadores: la definición de relaciones desiguales por parte de los norteamericanos jubilados de Chapala, México

Rachel Barber

Si uno toma la carretera saliendo de Guadalajara, México, rumbo al sur, en menos de una hora puede parar en el pueblo pintoresco de Ajijic y encontrarse rodeado por norteamericanos. Ajijic, que era un pequeño pueblo pescador hasta mediados del siglo XX, constituye (junto con otros cuatro pueblos colindantes) lo que los norteamericanos denominan *Lakeside*: la región del lago de Chapala que alberga la comunidad más grande de jubilados norteamericanos fuera de los Estados Unidos. Caminando por las calles de piedra de Ajijic, se pasa al lado de parejas estadounidenses de la tercera edad hablando en inglés, tiendas con nombres como *Sweets & Treats Ajijic* o *Alex's Pasta Bar* y docenas de empresas de bienes raíces con letreros ofreciendo casas en renta y venta en inglés.

Este pequeño mundo parece cuadrar exactamente con lo que Erik Cohen (1977) describe como la "burbuja" de los "enclaves de expatriados", espacios ocupados por grupos de migrantes relativamente privilegiados y donde pueden continuar viviendo el estilo de vida que tenía antes de mudarse a su nuevo país, o con adaptaciones mínimas. Sin embargo, esta mudanza implica una serie de reajustes que llevan a los jubilados

norteamericanos a asumir una posición social y económica novedosa en su nuevo país de residencia. El jubilado norteamericano promedio en la zona de Chapala era de clase media en los Estados Unidos y Canadá, pero en México sus pensiones o su seguridad social le otorgan un poder adquisitivo que le permite contratar empleados domésticos, así asignándole una nueva posición privilegiada frente a la población local.[1]

¿Cómo definen y negocian los jubilados las dinámicas de esta nueva relación? Cohen (1977, 23) señala que los migrantes "expatriados" tienen recursos económicos y organizacionales que les permiten transformar su entorno a su gusto y sus necesidades, y de esta manera "reducir las tensiones generadas por la extrañez de su papel y su estatus en la sociedad receptora". Sin embargo, en mis visitas, observaciones y entrevistas con los residentes jubilados de la región del lago de Chapala,[2] escuché decir repetidas veces a los jubilados norteamericanos que, como "huéspedes en su país", estaban agradecidos con los mexicanos y no querían cambiar nada de su país anfitrión. La mayoría de las personas que conocí también trabajaban de manera voluntaria en asociaciones caritativas en beneficio de la comunidad mexicana, lo cual les brindaba la oportunidad de conocer y relacionarse con segmentos marginalizados de la población local. Estos discursos y prácticas de los norteamericanos en Chapala complican una visión que los coloca en una "burbuja" desconectada de su entorno local, y abre la posibilidad de una conexión o un intercambio significativo entre estos grupos cultural y económicamente distintos. En el presente trabajo, pretendo indagar sobre el tipo de relación que se entabla entre la comunidad

[1] Según una encuesta a 208 jubilados estadounidenses realizada por Rojas *et al*. (2014), el salario anual medio de los encuestados cuando trabajaban era entre $46 000 y 49 999 USD, lo cual corresponde con el salario medio en los Estados Unidos cuando se realizó la encuesta, en el año 2005 (Webster y Bishaw 2006). Si bien estos sujetos eran de clase media baja en los EE. UU., al llegar a Chapala todos gozan de ingresos que superan (al mínimo, doblan) el salario promedio del estado de Jalisco (Observatorio Laboral, s.f.; Social Security Administration 2020).

[2] Los datos empíricos del presente trabajo se basan en el proyecto de maestría que realicé entre el 2018-2020 en el que investigué la relación entre el consumo del arte popular mexicano de los jubilados estadounidenses en la región del lago de Chapala y su adaptación sociocultural (Barber 2021).

extranjera de la región del lago de Chapala y la comunidad mexicana local. A pesar de los impedimentos culturales y lingüísticos, y de la asimetría económica que obstaculiza la comunicación, ¿se alcanzan a formar relaciones horizontales entre los jubilados norteamericanos y los mexicanos locales? Al examinar los tipos de relaciones que forman los jubilados norteamericanos con los mexicanos y las maneras en que definen discursivamente estas relaciones, se evaluará cómo se negocian la desigualdad económica y la diferencia cultural en este escenario particular.

"Huéspedes buenos" frente a la amenaza del "gringo feo"

La instalación de jubilados norteamericanos a la zona de Chapala representa una instancia de la Migración Internacional de Retiro (MIR), un tipo de migración creciente caracterizado por la mudanza norte-sur de migrantes de tercera edad tras su jubilación. Comunidades de jubilados extranjeros como la de Chapala se encuentran en pleno auge en San Miguel de Allende en México, la Costa del Sol en España, la región del Algarve en Portugal, y otras muchas están floreciendo en América Latina y Asia, impulsadas por la migración de jubilados norteamericanos y europeos quienes suelen buscar un costo de vida bajo y un clima agradable (Bender, Hollstein y Schweppe, 2018; Casado-Díaz, Kaiser y Warnes, 2004; Hayes 2015; Lardiés y Montes de Oca 2014; Lizárraga, 2008; Migration Policy Institute 2006; Truly 2002).

Comparada con la migración más general Sur-Norte (o Sur-Sur) motivada por adversidad económica, violencia y persecución política, la MIR representa la migración de un grupo privilegiado que goza del lujo de desplazarse como le plazca. Si bien la realidad de este privilegio es más matizada, con la migración de jubilados de países del Norte motivada en muchos casos por una precariedad económica en su país de origen, los migrantes jubilados de la MIR cuentan con un privilegio estructural por ser ciudadanos de países de primer mundo que les permite

moverse libremente a otros países donde la tasa de cambio les brinda también una posición económica superior al residente local promedio.

Aunque podría parecer que la mayoría de los jubilados ignora su privilegio relativo, como sugiere Croucher (2009) en su libro sobre los jubilados norteamericanos en la región del lago de Chapala y San Miguel de Allende, debido al hecho de que suelen establecer su presencia en el país de forma no problemática y su relación con los mexicanos locales se percibe como una de aprecio mutuo, mi experiencia al entrevistar y convivir con los jubilados en esta zona me alertó de varias estrategias sutiles que ellos emplean para definir y negociar su estatus privilegiado. De acuerdo con Benson (2013, 2014) y su observación sobre cómo los jubilados norteamericanos en Boquete, Panamá, buscan maneras de resistir, desplazar o subvertir su privilegio, encontré en la comunidad extranjera distintas maneras en las cuales los jubilados lidian (de forma consciente o no) con la asimetría de poder que enmarca su relación con la población mexicana.

Una de las maneras en que los jubilados norteamericanos de Chapala definen su posición frente a la comunidad mexicana local se nota en cómo caracterizan su presencia en un país foráneo. En mis entrevistas con diversos jubilados, noté la recurrencia del término de "huéspedes" para describir su estatus en México, sobre todo cuando los entrevistados querían distinguir entre el comportamiento correcto que demuestra un "huésped bueno" y el comportamiento indigno del "gringo feo". Sentadas en el patio del Lake Chapala Society, una de las asociaciones más grandes de norteamericanos en Ajijic, un grupo de amigas sacaron el tema de los tipos de norteamericanos "buenos" y "malos" en Ajijic:

> Deborah: Lo que a mí me da miedo de la cantidad de *expats* que viven aquí es que ellos quieren convertirlo en los Estados Unidos. Eso me ofende. O sea, si vienes aquí, no lo conviertes en los Estados Unidos. No traigas todo eso aquí.
>
> Melody: Y nosotros que vivimos aquí no tenemos miedo de enfrentarlos cuando ves gringos siendo groseros. Dios, me paro justo en frente de ellos: "¡Tú eres un huésped en este país!".

En esta conversación, Deborah y Melody señalan una distinción entre los "gringos malos" que son groseros e intentan cambiar su entorno mexicano y los "gringos buenos" que, en cambio, son huéspedes corteses, quienes no importunan a sus anfitriones. El término huésped recalca una relación cordial, representando la diferencia sociocultural y económica entre mexicanos locales y jubilados extranjeros en un lenguaje que plantea una relación amable entre los dos grupos. De acuerdo con esta imagen armoniosa, corresponde a los jubilados "invitados" hacer el *esfuerzo* de ser sociable y adaptarse a las costumbres locales, aunque la expectativa subyacente no es que los invitados se adapten de verdad. Como lo cuentan varios entrevistados, lo importante de ser huéspedes es la buena voluntad, no necesariamente los resultados concretos. Donna, quien se mudó con su marido hace 18 años a Chapala, caracteriza el hecho de que aprendieron español como una "cortesía". Explica:

> Sé que cuando vives en los Estados Unidos, todos los extranjeros vienen, la expectativa es que ellos aprendan inglés. Así que aquí, pensé: "bueno, es una cortesía si estamos viviendo en su país, podemos intentar hablar español". Entonces no somos perfectos, pero definitivamente podemos hablar bastante español.

Aunque aquí Donna establece un paralelo entre su presencia en México y la presencia de inmigrantes en Estados Unidos, su manera de caracterizar esta misma equivalencia no mantiene un tono completamente equitativo. Mientras hay una "expectativa" en Estados Unidos de que los migrantes hablen inglés, para los estadounidenses de Chapala esto se convierte en una "cortesía". El sentido de deber y agencia es muy desigual entre estas dos palabras. No es casual que nadie describa el proceso de aprender inglés como un acto de cortesía por parte de los migrantes latinos en Estados Unidos, ni se les llame huéspedes a los más de 30 millones de mexicanos que viven en Estados Unidos. Las posiciones sociales y de poder de los dos grupos de migrantes, los latinoamericanos en EE. UU. y los migrantes norteamericanos en México, son opuestos. Mientras que para los migrantes latinoamericanos aprender inglés y vivir en los márgenes de la sociedad estadounidense representa una

serie de adaptaciones necesarias para ganarse la vida, para los norteamericanos de Chapala, quienes pueden vivir en México de sus ingresos de seguridad social y contratar a empleados domésticos mexicanos, las mismas adaptaciones de aprender el idioma y las costumbres locales en lugar de necesidad se convierten en mera cortesía.

La repetida insistencia en el estatus de "huésped" de los migrantes norteamericanos en Chapala apunta a su privilegio, pero de forma que lo representa de forma más neutral y menos imponente. El buen huésped no abusa de la hospitalidad de sus anfitriones y no espera ni exige que las cosas en su nuevo país y su nueva casa sean como en su lugar de origen. La mayoría de mis entrevistados sacó el tema de la importancia de ser tolerantes del ruido de cohetes, presentándolo como un ejemplo principal de la importancia de respetar y no intervenir en el modo de vida local.

> Marianne: No me gustan las personas que se quejan del ruido, los cohetes o que tienes que esperar. ¡Entonces regresa a casa! ¡Regresa a donde sea que tú consideras que es tu casa! ¡No vengas aquí e intentes cambiar este país! Recientemente una reportera me entrevistó y me preguntó qué cambiaría. Dije, no cambiaría nada a menos que los mexicanos quieran cambiar. Es su país.

Algo que llama la atención del término "huésped" y los discursos relacionados sobre las expectativas de no hacer demandas ni buscar intervenir en la "casa" de la persona quien les aloja, es la forma extendida e invariante en que estas ideas son presentadas por los jubilados. Es un tema que mencionan los norteamericanos que han vivido por más de una década en Chapala, al igual que quienes acaban de llegar. En uno de los pocos trabajos que se han hecho sobre la comunidad extranjera de Chapala, podemos apreciar en la tesis doctoral de Eleanor Stokes (1981) que la auto-categorización de "huéspedes" por los jubilados norteamericanos ya estaba afianzada hace 40 años. Stokes (1981) cita varias referencias al término que apunta a la adopción de una actitud de no intervención: es una negación para involucrarse en actividades legales o políticas. "Somos huéspedes en México y no podemos cambiar las co-

sas. Las personas que quieren cambiar cosas deben regresar a los EE. UU." (79); y la importancia dada a aprender el español, aunque Stokes también nota que pocos jubilados hacen avances reales en esta meta, "Somos huéspedes en su país y deberíamos hablar su idioma" (117).

Al revisar otros estudios sobre comunidades de jubilados en España y Latinoamérica, se hace evidente que el término de huésped representa una forma compartida de definir la posición de jubilados europeos y norteamericanos en el Sur global. Karen O'Reilly (2000) señala el término de huésped como una auto-identificación común de los británicos en la Costa del Sol en España, frecuentemente empleado para reforzar el precepto de no intervenir en asuntos locales. O'Reilly (2000, 189) cita el comentario representativo en un periódico inglés de la Costa del Sol: "somos huéspedes en su país; no nos toca a nosotros intentar cambiar o influir al pueblo local y su cultura". Hayes y Carlson (2017) describen "los discursos binarios del *gringo ofensivo* y el *huésped bueno* en la comunidad de jubilados norteamericanos en Cuenca, Ecuador, los cuales "legitiman ciertas formas de transnacionalismo y excluyen a otras" (190). Pero mientras Hayes y Carlson adscriben esta formulación del "huésped bueno" a una manera general de enmarcar todos los tipos de migración desde la perspectiva norteamericana, me parece que se trata de una definición muy particular que surge de la necesidad de definir su relación desigual y ambigua con la población local.

La auto-categorización como huéspedes sirve como un precepto normativo sobre la conducta correcta que deben tener los jubilados norteamericanos hacia la población local. Es un término que subraya las virtudes de cortesía y tolerancia, y recalca una posición de respeto y de no intentar transformar su nuevo entorno. Todos los jubilados entrevistados emplearon el término huésped de manera positiva, ubicándose a sí mismos dentro de una comunidad extranjera simpática y contraponiéndose a los "gringos feos" que son groseros y quienes se entrometen en los asuntos de sus anfitriones. De este modo, el término huésped funciona para definir la relación entre la comunidad extranjera y la comunidad mexicana como una hospitalaria y armoniosa, purgando las asociaciones negativas que podrían aparecer con la presencia norteamericana mediante la figura del "gringo feo", que representa la conducta

reprobable del abuso del privilegio estructural que tienen los jubilados en Chapala.

Sin embargo, a pesar de que los conceptos de huésped y anfitrión apuntan al deseo de los norteamericanos de tener una relación respetuosa y cordial con los mexicanos, esta manera de representar su relación rechaza el diálogo y la interacción horizontal entre ambos grupos. La insistencia en la relación cortés entre los huéspedes norteamericanos y los anfitriones mexicanos conlleva la práctica por parte de los jubilados de describir a sus anfitriones en términos uniformemente elogiosos. En una encuesta que aplicaron González y Aikin (2019, 23) a los miembros del Lake Chapala Society, una de las asociaciones más grandes de norteamericanos de la zona, las autoras sintetizan esta tendencia:

> ...ante las preguntas "Describe tu relación con la comunidad mexicana local" y "¿Cómo percibes a la gente mexicana?" las respuestas fueron muy uniformes. Los encuestados describen relaciones muy cordiales con los mexicanos locales, ya fueran amigos, vecinos o gente de servicio. Muchos afirman que les gustaría tener más amigos mexicanos pero que el lenguaje es una barrera. De forma reiterada describen a los mexicanos como "amables, serviciales, trabajadores, amigables, buenos, centrados en la familia, abiertos, cálidos, hospitalarios, pacientes, generosos, solidarios, sinceros, respetuosos, honestos". Estos son los adjetivos que más se repiten, sin que apareciera alguno negativo o adverso.

Este tono absolutamente positivo descarta la tensión o el conflicto entre la comunidad extranjera y la comunidad mexicana local. Es importante tomar en cuenta que, debido a la barrera del lenguaje mencionada en el texto, la mayoría de las relaciones que los jubilados tienen con mexicanos son en capacidad de empleados o personal de servicio. Por lo tanto, las caracterizaciones de la gente mexicana como amables, serviciales, trabajadores, amigables u hospitalarios aplican a un contexto particular donde existe una asimetría fundamental en las relaciones sociales entre los jubilados y los mexicanos. La caracterización predominante de esta relación por los norteamericanos como una relación

cordial omite esta desigualdad profunda y, con ella, la perspectiva de los mexicanos que forman el otro lado de la relación.

Las entrevistas que realicé con mexicanos que viven en el área de Chapala y tienen relaciones diarias con la comunidad extranjera revelan una dimensión muy distinta de la relación cordial que presentan los jubilados. Roberto, el dueño de una tienda de zapatos en Ajijic popular entre los jubilados, describe la reacción que suscitó su decisión de participar en una clase de meditación ofrecida por el Lake Chapala Society:

> Yo recuerdo cuando ahí yo me quise integrar a todos los grupos; cuando fui al primer grupo de meditación y este… los americanos eran, se sientan en una sillita, y yo llegué en mi bicicleta y llegué. Y se les hizo raro que yo llegara y me sentara junto con ellos. Pensaron que era el jardinero o algo así. (risas)

Cristina, una decoradora de interiores que tiene muchos clientes norteamericanos en Ajijic, contó otro ejemplo que revela la manera en que las desigualdades sociales entre mexicanos y norteamericanos son explícitamente afirmadas:

> A mí, me he hecho amiga de gringas que, pues, son mis clientas y me he quedado tomando una taza de café a las 7:00 de la noche con ellas platicando a gustísimo y me han hablado los de seguridad, dicen: "como usted es trabajadora, se tiene que salir". ¿Por qué? Porque saben que soy decoradora. A mí no me ven los vecinos como una posible amiga de un vecino.

Aún más perturbador que la discriminación que experimentó Cristina al ser expulsada del fraccionamiento de extranjeros por ser mexicana, otra historia que me contó es sobre una disputa que ocurrió en mayo del 2018 entre dos vecinos, uno estadounidense y otro mexicano, en un fraccionamiento en Ajijic. La disputa terminó cuando el estadounidense supuestamente se sintió amenazado y mató a su vecino mexicano. El estadounidense sigue en plena libertad y no enfrenta cargos criminales. Los residentes del fraccionamiento diseminaron una carta sobre el incidente que no menciona que el estadounidense había disparado al

mexicano, sólo dice que el mexicano falleció. Nadie habló del evento entre mis entrevistados norteamericanos ni nunca me contaron historias similares de disputas entre mexicanos y estadounidenses.

A la luz de la asimetría económica y la desigualdad social entre mexicanos y norteamericanos que estas historias ilustran, el discurso de huéspedes parece servir como una venda que deja fuera de la vista los elementos que ponen en tela de juicio la naturaleza positiva de su presencia en México y la relación positiva que tienen como grupo con los mexicanos. Con el contraste binario del "huésped bueno" y el "gringo feo", el peor elemento que existe dentro de la comunidad extranjera es un norteamericano grosero e impositivo, quien fácilmente puede ser mantenido a raya por la mayoría de los "huéspedes buenos" quienes le recuerdan que no se vale abusar de su privilegio.

Caridad y patrocinio: medios de conexión directa

El discurso del huésped bueno, lejos de posibilitar el diálogo horizontal entre los grupos diferentes de mexicanos y norteamericanos en la zona de Chapala, representa un modo de convivencia que impide un acercamiento significativo. Al insistir en su estatus de huéspedes, los norteamericanos en Chapala ocultan por un lado su posición de privilegio y poder económico desigual y al mismo tiempo subrayan una diferencia esencial de la cultura y la comunidad mexicana que los jubilados consideran que no se debe transformar. En combinación con la brecha idiomática, la cortesía que estipula la relación entre huéspedes y anfitriones coarta la interacción más abierta y bidireccional entre mexicanos y norteamericanos en Chapala.

Sin embargo, es importante señalar que el discurso de huéspedes, si bien revela matices importantes sobre cómo los jubilados norteamericanos lidian con la asimetría inherente en sus relaciones con los mexicanos locales, no captura la complejidad de estas relaciones. Aunque la auto-clasificación de los jubilados como huéspedes subraya el deseo de mantener una relación positiva como grupo con la comunidad mexica-

na, y no ser percibidos como el *gringo feo* que invade su territorio, este discurso no es meramente motivado por guardar las apariencias de ser una presencia benigna. La mayoría de los entrevistados buscan tener amistades más cercanas con los residentes mexicanos. Hay una área en particular donde esta aspiración se hace patente: la alta tasa de actividad caritativa que se encuentra en la comunidad del lago de Chapala.

Aunque no existe un conteo oficial de los clubes y asociaciones voluntarias en la región del lago de Chapala, una lista extensa que ofrece información sobre 83 de ellas se encuentra en *El Ojo del Lago*[3], una revista en inglés popular en la comunidad extranjera. 47 de las asociaciones en la lista tienen un componente caritativo. Algunos ejemplos son Operation Feed, que pretende "promover autosuficiencia" a través de despensas semanales y otros apoyos para los habitantes de San Juan Cosalá; y Villa Infantil Orphanage, que apoya el trabajo de monjas católicas para cuidar alrededor de 30 niños, y Los Niños de Chapala y Ajijic, que da becas para la educación de niños y jóvenes de bajos recursos.

Igual que el discurso sobre huéspedes, la actividad caritativa ha sido señalada en trabajos sobre otras comunidades de jubilados de norteamericanos y británicos en Ecuador (Hayes 2015; Kordel y Pohle 2016), Panamá (Benson 2013), España (Haas 2013; King *et al.* 1998; O'Reilly 2000) y también en las comunidades de jubilados que se encuentran en las costas de México (Kiy y McEnany 2010). La reproducción de los mismos discursos y actividades en torno a la población local en estos grupos de jubilados que se encuentran en lugares geográficos ajenos recalcan un factor común: la relaciones desiguales que existen entre los jubilados y los locales. Varios autores recalcan el hecho de que la actividad voluntaria que hacen los jubilados y que suele beneficiar a la población local pobre depende de su posición superior económica y sus conexiones sociales (Benson 2013; Kordel y Pohle 2016), y que la actividad voluntaria de los jubilados sirve, por motivos de una consciencia culpable, para justificar su privilegio (Emard y Nelson 2020). Sin embargo, los mo-

[3] Disponible en https://ojo.chapala.com/.

tivos que ofrecen los jubilados respecto a su decisión de hacer trabajo voluntario suelen apuntar a un deseo de conexión y retribución, lo cual me parece ir más allá de aliviar la consciencia culpable. Si bien muchos jubilados describen sus motivos de hacer trabajo voluntario como un modo de "retribuir" a la comunidad local, también expresan un deseo de conectar con ella.

Al preguntar a dos amigas que viven en el mismo condominio en Ajijic si les resultó difícil comunicarse con personas de la comunidad mexicana y sentirse conectadas con ella, ellas hablaron de los obstáculos comunicativos y sus soluciones.

> Jude: No he conectado realmente, estaría bien pero el problema es, sobre todo, el idioma. Bueno, José nuestro chofer, lo adoramos a él y a toda su familia. [...] Melody: Y nuestra señora de la limpieza. Una vez que empiezas a interactuar con ellos, se vuelve más fácil. Con el jardinero tienes el Google Translate, entonces eventualmente entiende. Sí consigues conectarte. Uno de nuestros jardineros viejos necesita un trasplante de riñón y todos nosotros damos dinero.

Este intercambio demuestra tanto las barreras de conexión con la comunidad mexicana —el idioma— como una solución —el apoyo voluntario—, en este caso, en la forma de donaciones económicas. Ante su español limitado, la falta de conexión previa con México y el poco involucramiento en instituciones mexicanas, el trabajo voluntario representa una de las pocas vías para conectar con la comunidad mexicana. Dadas las relaciones que este tipo de conexión entabla —que en general siguen siendo relaciones asimétricas de poder en que los jubilados estadounidenses ofrecen apoyo económico a personas necesitadas— representa una forma de conectar que es más cercana, pero no menos asimétrica. Mientras que muchas personas en la comunidad extranjera hicieron eco de los sentimientos expresados de retribuir y conectar con la comunidad mexicana, la conexión directa con personas mexicanas que el trabajo voluntario ofrece no está exento de las tensiones que entraña su posición asimétrica como jubilados estadounidenses en México.

Reflexiones finales

En este texto, se buscó esbozar la manera en que los jubilados norteamericanos de Chapala definen su relación con la población mexicana local. Los discursos repetidos en la comunidad y su autocategorización como huéspedes eluden una confrontación directa a la asimetría socioeconómica que marca su presencia. Por otro lado, las prácticas caritativas permiten un acercamiento a la población local desde la desigualdad. Esta revisión de estrategias discursivas y prácticas pretende aportar al conocimiento sobre cómo un grupo poco estudiado —los migrantes jubilados provenientes del Norte global— se adaptan y definen su lugar social en el nuevo contexto sociocultural en el cual se encuentran.

En este análisis de las formas en que los migrantes norteamericanos definen su posición y su relación con la población mexicana local, no paso por alto la desigualdad estructural y recurro a entrevistas con residentes mexicanos que describen y definen estas relaciones de otra manera. Sin embargo, debido al enfoque sobre la visión de los migrantes jubilados, la perspectiva que tiene la población local sobre sus vecinos norteamericanos apenas se vislumbra. Esta otra mirada ha sido tratada con más profundidad por los investigadores Francisco Talavera Salgado (1982) y Francisco Díaz Copado (2013), quienes describieron los cambios ocasionados por la creciente migración de jubilados norteamericanos a la zona, particularmente el acaparamiento de terrenos para desarrollos residenciales, y la transformación en las relaciones que acompañó estos cambios, en donde los jubilados antes vistos como visitantes se convirtieron en patrones y propietarios. En el presente texto se nota la discrepancia entre cómo los norteamericanos caracterizan a los "gringos feos" en su comunidad —groseros, prepotentes— y cómo describen los mexicanos entrevistados a los "gringos" segregacionistas y asesinos; no obstante, esta investigación no llega al meollo de estos conflictos y contradicciones.

A pesar de esta limitación en el alcance del estudio, logramos comprender la forma en que la comunidad extranjera de Chapala se hace un lugar en este escenario tenso. Aunque existe una clara consciencia del conflicto latente por parte de los norteamericanos, evidente en los

discursos una y otra vez repetidos sobre lo amable que son los mexicanos, la importancia de ser buenos huéspedes y lo repudiable que son los "gringos feos", estas descripciones revelan un afán de apaciguar la tensión al circunscribir el conflicto al terreno inofensivo de los buenos modales. Y aunque muchos de los jubilados buscan entablar relaciones de cercanía con los mexicanos, la forma más común para realizar esta aproximación es mediante la caridad, lo cual recalca las posiciones desiguales entre los dos grupos.

Claramente aquí no se puede hablar de relaciones horizontales. Pero podemos reconocer lo que las impide. Mientras que los jubilados norteamericanos buscan cercanía y una buena relación con los habitantes mexicanos, evitan reconocer la asimetría profunda que enmarca estas relaciones. Aunque los jubilados reconocen la pobreza y la diferencia en las condiciones materiales de las personas que los rodean, el trabajo voluntario que hacen muchos de ellos, por bien intencionado que sea, reproduce estas condiciones desiguales: una "relación desequilibrada entre voluntario-receptor donde el segundo no tiene nada que devolver, sólo provoca más sometimiento y desigualdad" (Corona 2020, 46). Janice, una de las pocas jubiladas entrevistadas que habla español con fluidez, aloja artesanos invitados cada año a la Feria Maestros del Arte, organizada desde hace 20 años por voluntarios norteamericanos y que es uno de los eventos más grandes en Chapala. Ella expresa el sentimiento de que esta experiencia: "forja amistades, tiende puentes", y hace vislumbrar la posibilidad de que "quizás las cosas no serán siempre tan estratificadas".

Sin embargo, nuestro recorrido de los discursos y las prácticas de los jubilados norteamericanos revela que no es suficiente un deseo de cercanía y que la voluntad de "quedar bien" con los otros puede generar ceguera sobre los elementos que dificultan establecer relaciones libres de conflictos. Para entablar relaciones horizontales, es necesario reconocer y lidiar con la diferencia y el conflicto.

> El conflicto generador tiene que ver con no ocultar o anular las formas y saberes propios, para conocerse en el diálogo con el otro, ejercitar la igualdad a pesar de la diferencia, poner a prueba el vínculo horizontal

> y permitir que se expresen las propias necesidades y las ajenas, se enfrenten las disputas y se encuentren formas nuevas y negociadas de vivir juntos. (Corona 2020, 31)

Hace falta que los jubilados reconozcan no sólo la carencia que padecen miembros de la población local, sino que escuchen las voces de estos miembros. Un primer obstáculo para este tipo de relación horizontal es el pobre nivel de español que tiene la mayoría de los norteamericanos. Pero quizás de igual importancia es la voluntad de los jubilados de entrar en diálogo con los mexicanos, un diálogo real que implica incomodidad, malentendidos y diferencias profundas de opinión. Es sólo mediante el diálogo en donde las voces de ambos interlocutores cobran un peso igual, en donde se puede alcanzar el reconocimiento mutuo de la diferencia, y no sólo el espejismo unilateral de la convivencia.

Bibliografía

BARBER, RACHEL. 2021. *Un gusto adquirido: la artesanía mexicana y la adaptación sociocultural de los migrantes estadounidenses en Chapala.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara. http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/cgraduados/pdf/2021/gusto.pdf.

BENDER, DÉSIRÉE, Tina Hollstein y Cornelia Schweppe. 2018. "International retirement migration revisited: From amenity seeking to precarity migration?" *Transnational Social Review* 8, núm. 1: 98-102. https://doi.org/10.1080/21931674.2018.1429080.

BENSON, MICHAELA. 2014. "Negotiating Privilege in and through Lifestyle Migration." En *Understanding Lifestyle Migration: Theoretical Approaches to Migration and the Quest for a Better Way of Life*, editado por Michaela Benson y Nick Osbaldiston, 47-68. Londres: Palgrave Macmillan.

BENSON, MICHAELA. 2013. "Postcoloniality and Privilege in New Lifestyle Flows: The Case of North Americans in Panama". *Mobilities* 8, núm. 3: 313-330.

CASADO-DIAZ, MARÍA, Claudia Kaiser y Anthony M. Warnes. 2004. "Northern European retired residents in nine southern European areas: Characteris-

tics, motivations and adjustment". *Ageing and Society* 24, núm. 3: 353-381. http://eprints.uwe.ac.uk/6256.

COHEN, ERIK. 1977. "Expatriate communities". *Current Sociology* 24, núm. 3: 5-90.

CORONA, SARAH. 2020. *Producción horizontal de conocimiento.* Costa Rica: Editorial UCR.

CROUCHER, SHEILA. 2009. *The other side of the fence: American migrants in Mexico*. Austin: University of Texas Press.

DÍAZ, FRANCISCO. 2013. *Shaping multiple Ajijics and development. A Mexican town in the context of the international retirement migration*. Tesis de Doctorado. Wageningen University. https://edepot.wur.nl/276373.

EMARD, KELSEY Y LISE NELSON. 2020. "Geographies of global lifestyle migration: Towards an anticolonial approach". *Progress in Human Geography* 45, núm. 5: 1040-1060. https://doi.org/10.1177/0309132520957723.

GONZÁLEZ, ASMARA Y OLGA AIKIN. 2022. *Estadounidenses en la Ribera de Chapala: perfiles, patrones migratorios e impactos en el entorno.* Guadalajara: Publicaciones ITESO.

HAAS, HEIKO. 2013. "Volunteering in retirement migration: Meanings and functions of charitable activities for older British residents in Spain". *Ageing and Society* 33, núm. 8: 1374-1400. https://doi.org/10.1017/S0144686X12000669.

HAYES, MATTHEW. 2015. "Moving South: The Economic Motives and Structural Context of North America's Emigrants in Cuenca, Ecuador". *Mobilities* 10, núm. 2: 267-284. https://doi.org/10.1080/17450101.2013.858940.

HAYES, MATTHEW y Jesse Carlson. 2017. "Good guests and obnoxious gringos: Cosmopolitan ideals among North American migrants to Cuenca, Ecuador". *American Journal of Cultural Sociology* 6, núm 1: 189-211. https://doi.org/10.1057/s41290-017-0025-y.

KING, RUSSELL, Anthony M. Warnes y Allan M. Williams. 1998. "International retirement migration in Europe". *International Journal of Population Geography* 4, núm 2: 91-111.

KIY, RICHARD y Anne Mcenany. 2010. "Civic engagement, volunteerism and charitable giving: Americans retiring in Mexico's coastal communities". *International Community Foundation:* 1-21, junio. http://icfdn.org/wp-content/uploads/2016/03/RETIREMENT_CIVIC_ENGAGEMENT_FINAL.pdf.

KORDEL, STEFAN y Perdita Pohle. 2016. "International Lifestyle Migration in the Andes of Ecuador: How Migrants from the USA Perform Privilege, Import Rurality and Evaluate Their Impact on Local Community". *Sociologia Ruralis* 58, núm. 1: 126-146. https://doi.org/10.1111/soru.12133.

LARDIÉS, RAÚL y Verónica Montes de Oca. 2014. "Migración internacional de jubilados en España y México". En *Vejez, salud y sociedad en México: Aproximaciones disciplinarias desde perspectivas cuantitativas y cualitativas,* editado por Verónica Montes de Oca, 365-415. México: UNAM.

LIZÁRRAGA, OMAR. 2008. "La inmigración de jubilados estadounidenses en México y sus prácticas transnacionales. Estudio de caso en Mazatlán, Sinaloa y Cabo San Lucas, Baja California Sur". *Migración y desarrollo,* núm. 11: 97-117, enero. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttextypid=S1870-75992008000200005.

Migration Policy Institute. 2006. "America's Emigrants: US Retirement Migration to Mexico and Panama" https://www.migrationpolicy.org/sites/default/files/publications/americas_emigrants.pdf.

Observatorio Laboral. s.f. *Panorama profesional por estados.* https://www.observatoriolaboral.gob.mx/static/estudios-publicaciones/Panorama_profesional_estados.html.

O'REILLY, KAREN. 2000. *The British on the Costa del Sol: Transnational Identities and Local Communities.* Londres: Routledge.

ROJAS, VIVIANA, H. Paul Leblanc y Thankam S. Sunil. 2014. "US retirement migration to Mexico: Understanding issues of adaptation, networking, and social integration". *Journal of International Migration and Integration* 15, núm. 2: 257-273.

Social Security Administration. 2020. *Fact Sheet.* https://www.ssa.gov/news/press/factsheets/basicfact-alt.pdf.

STOKES, ELEANOR. 1981. *La Colonia Extranjero: An American Retirement Community in Ajijic, Mexico.* Tesis de doctorado. Nueva York: Universidad de Stony Brook. http://search.proquest.com/ docview/303201222/abstract/F625198DB84FBEPQ/20.

TALAVERA, FRANCISCO. 1982. *Lago Chapala. Turismo residencial y campesinado.* México: INAH.

TRULY, DAVID. 2002. "International retirement migration and tourism along the Lake Chapala Riviera: developing a matrix of retirement and retire-

ment migration behavior". *Tourism Geographies* 4, núm 23: 261-281. https://doi.org/10.1080/14616680210147427.

WEBSTER, BRUCE H. JR. y Alemayehu Bishaw. 2006. "Income, Earnings, and Poverty Data From the 2005 American Community Survey". U.S. *Census Bureau, American Community Survey Reports, acs-02.* Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

Cuerpos, sexos y géneros en narrativas de mujeres negras del Sur. Diálogos entre escrituras contemporáneas de Brasil y Mozambique

Martina Altalef

Quarto de Despejo. Diário de uma favelada (1960), de Carolina Maria de Jesus y *Niketche, uma história de poligamia* (2002), de Paulina Chiziane dialogan como narrativas contemporáneas de mujeres negras del Sur. Esta lectura comparada busca iluminar la imposibilidad de pensar en términos occidentales los géneros, los cuerpos y las sexualidades que en ellas se figuran. En sendas narrativas hablan cuerpos empobrecidos, golpeados, hipersexualizados, silenciados; identidades negras del Sur, oprimidas por dinámicas sociales que buscan domesticarlas. No se pretende, sin embargo, leerlas únicamente como historias de sufrimiento ni mucho menos como relatos de subjetividades vencidas, sino subrayar, sobre todo, su potencia estética y política. Son escrituras en primera persona que se desarrollan en coordenadas espacio-temporales realistas, tensionadas por oscilaciones entre escenas cotidianas y extraordinarias.

Carolina Maria de Jesus nació en Sacramento, interior de Minas Gerais, en 1914 y cursó apenas dos años de escolarización. Hacia 1937 migró a San Pablo en busca de trabajo. La urbe le asignó su lugar, la *favela* de Canindé. En 1958, el periodista Audálio Dantas fue enviado a Canindé para escribir un reportaje acerca del crecimiento exponencial

de barrios marginales en zonas urbanas de Brasil. Allí se encontró con la escritura de Jesus, desparramada en los diferentes cuadernos y trozos de papel que rescataba de la basura para escribir. Ese mismo año, sus escritos se publicaron en el periódico *Folha da Noite*. Dos años más tarde se editaron en formato libro con el título *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, edición en la que Dantas ofició como organizador.

Este libro narra la vida del personaje Carolina Maria de Jesus en la marginalidad de la ciudad y de ese modo desarma la supuesta pobreza alegre brasileña. El cuerpo de una mujer negra, descendiente de africanes esclavizades, trabajadora, madre soltera y *favelada* es protagonista como materialidad marcada por múltiples heridas de clase, étnico-raciales y de género que denuncian una identidad violentada. El hambre, el sudor, el cansancio y la suciedad caracterizan su cotidiano en la *favela*. De inmediato resultó *best-seller*, se tradujo a diversas lenguas y circuló con éxito internacional. Esta intromisión en el mercado editorial permitió a la prolífica autora publicar otros textos, aunque conocemos poco de los casi sesenta cuadernos en los que escribió novelas, relatos breves, poesía, obras de teatro y canciones. Dentro y fuera de *Quarto de despejo*, Carolina Maria de Jesus se reafirma como escritora sin cesar.

Paulina Chiziane, por su parte, es la primera mujer mozambiqueña que ha publicado una novela. Su cuarto libro, *Niketche, uma história de poligamia*, fue editado por primera vez por la casa Caminho, de Lisboa. Nació en Manjacaze en 1955. Se crió en los suburbios de Maputo, entonces llamada Lourenço Marques. Estudió Lingüística en la Universidade Eduardo Mondlane. Militó en el Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), del que se alejó tras la independencia en 1975. Los posicionamientos del partido respecto de la occidentalización de la nación naciente, los sistemas monogámico y poligámico y las condiciones de la liberación para las mujeres fueron aspectos definitorios de ese alejamiento.

Chiziane renunció a la escritura profesional mediante un comunicado público en 2016. Allí denuncia su hartazgo ante reacciones contrarias a su escritura y la resistencia a que, como mujer, ejerciera la profesión literaria; denuncia también el cansancio que carga por haber luchado como mujer negra al hacer literatura con elementos que pare-

cen intocables de estructuras sociales fuertemente institucionalizadas en Mozambique y destaca cuánto le pesa no haber sido reconocida en su país, donde aún hoy la actividad literaria es ejercida mayoritariamente por varones.[1] Su obra es fundamentalmente narrativa.

Niketche activa una lectura de la poligamia como sistema que conecta y desarma sexualidad y géneros de manera situada desde Mozambique. Esta narración problematiza las relaciones sexoafectivas entre mujeres y varones[2] dentro de dos matrices culturales de Mozambique, marcadas por la división del país en norte y sur. Además, interroga las prácticas y reflexiones de autoconocimiento puestas en marcha por su protagonista —que es también su narradora— e indaga en las relaciones entre mujeres para iluminar la potencia de su colectivización.

Horizontalidad

Quarto de despejo es una obra de mediados del siglo XX, producida desde una *favela* de América del Sur por una escritora no-letrada. *Niketche* es una obra de inicios del siglo XXI, producida desde una ciudad de África meridional por una escritora letrada. Las aparentes distancias espaciales y temporales entre la producción de una y la otra y las distancias sociales entre sus autoras, son significativas y se plasman en las escrituras.

[1] Es necesario señalar que entre la escritura de este texto como ponencia para el "Congreso de Jóvenes Investigadores: Producción de conocimiento en tiempos de crisis. Dialogando desde la horizontalidad" —y su correspondiente Academia de Jóvenes Investigadores, organizada por CALAS— y su publicación en este libro, Chiziane ha ganado el Premio Camões 2021, uno de los más prestigiosos reconocimientos para la producción literaria en lengua portuguesa. Por ese y otros motivos, su renuncia a la profesión literaria no ha sido definitiva. Sin embargo, sus denuncias en el comunicado de 2016 no pierden peso ni relevancia para leer su obra.

[2] Desde una perspectiva feminista occidental contemporánea, diríamos que la narración organiza las identidades de sus personajes de manera binaria sobre una proyección heterocisnormativa. Si bien esta distinción sirve para acercarse a las conceptualizaciones de "mujer" y "varón" que se desprenden de esta novela, examinar las figuras protagónicas aplicando esas adjetivaciones es forzar una lectura sobreoccidentalizada. Se produce un pivoteo poscolonial en la construcción de las identidades de género en *Niketche, uma história de poligamia*.

Sin embargo, esas distancias se acortan al hacer foco en la materialidad de la lengua portuguesa en que ambas se escriben y al atender a las desestabilizaciones que provocan. En ese punto, es preciso destacar los obstáculos que ambas escritoras de uno y otro lado del Atlántico debieron superar para ejercer la praxis literaria. Los ingresos de ambas al campo literario —brasileño, mozambiqueño, de la lengua portuguesa— se producen a modo de intromisión disruptiva. En las tensiones entre esa proximidad y esa cercanía se produce una horizontalidad que permite leer ambas obras de manera comparada y explorar posibles diálogos entre ellas. Tantearemos la transparencia de esos límites culturales y usaremos la reflexión sobre la lengua y los procedimientos literarios como motores para problematizar imbricaciones del orden étnico-racial y el orden de géneros en relación constante con categorías de clase y de nación. Así, será posible observar cómo ambas escrituras ponen de manifiesto la imposibilidad de fijar en clave occidental los cuerpos, sexos y géneros que en ellas se figuran.

Es posible pensar estas narrativas aprovechando el concepto de *performance*, en tanto que ambas comprenden, relatan y destacan prácticas y comportamientos del cuerpo (Taylor 2015). En sus núcleos hay cuerpos negros que cuestionan, desobedecen, sacan de lugar y resisten dinámicas sociales que buscan definirlos por opresión. A este respecto, es productivo rescatar la pregunta spivakiana sobre las posibilidades de habla de los sujetos subalternos (Spivak 1998) para examinar qué pueden hacer las identidades no dominantes con la lengua. Leer las modulaciones de estas voces narrativas es una de las formas más pertinentes de discutir la marginación de ciertas producciones (y no sólo de las subjetividades de sus personajes).

Un diario de poligamia

En su primera novela, Chiziane ya había problematizado la poligamia, cuestión que profundiza en *Niketche*. Este relato tiene como protagonista a Rami, una mujer cristiana, de cuarenta años, casada hace veinte con Tony. Han tenido cinco hijes. Rami es una esposa sumisa a man-

datos patriarcales de comportamiento. Se reconoce urbana y "moderna", descree de las tradiciones ancestrales que la rodean. El comienzo de la narración presenta una imbricación semántica en la cadena mujer-esposa-madre que parece inquebrantable. Sin embargo, esa cadena se va desarmando a lo largo de la exploración que la protagonista inicia tras descubrir que el marido tiene vínculos sexoafectivos con otras mujeres. Rami, entonces, decide recorrer Mozambique para conocerlas. A partir de ese motor narrativo, la novela cuenta las historias de todas las amantes de Tony, aunque Rami nunca deja de ser el cuerpo protagónico y la voz narradora. Se trata de historias divergentes que se encuentran y se funden entre sí porque en todas aparecen diversas formas de la opresión patriarcal, como violaciones, casamientos impuestos, partos forzados, maternidades obligatorias, abandonos, golpizas, hambre, pobreza.

La novela cuenta la gesta de un colectivo de mujeres en forma de cadena. El primer movimiento de Rami es la búsqueda de Julieta, la segunda amante de Tony. La rastrea y visita en su casa. Ese primer encuentro es una pelea, la llama "rival". Pero casi en simultáneo reflexiona "Ella es una mujer, yo también lo soy" (Chiziane 2015, 21).[3] Esa tensión en los modos de nombrar a las otras mujeres será permanente y característica de todo el texto: son hermanas, son rivales, son comadres, son enemigas. En ese primer encuentro, Rami y Julieta se agreden verbal y luego físicamente. La protagonista escapa de la casa de su rival, pero la gravedad de sus heridas es tal que no puede marcharse; entonces Julieta la busca, la baña, la viste con sus ropas y le cura las lastimaduras. Desde las agresiones hasta la mayor ternura en la curación, las dos mujeres se identifican, funden sus cuerpos, se hacen carne.

De inmediato conversan y se produce otra capa de identificación: "Comenzamos a hablar. Fríamente. Delicadamente. Mi rival se abre y me cuenta su larga historia. Su cama es fría como la mía. Vive en una soledad peor que la mía. Tiene cinco hijos, como yo, y ahora espera el sexto" (23). La protagonista concluye que ellas son iguales, pues comparten los mismos sufrimientos y expande esa identificación por opresión a todas

[3] Los pasajes citados de las obras en portugués se han traducido al español específicamente para este trabajo.

las mujeres. En este episodio, Julieta le hará saber que no son las únicas amantes de Tony y el encuentro con cada mujer llevará a otra. En esa búsqueda Rami recorrerá Mozambique. Gracias a la puesta en práctica de esta lectura performática, es posible identificar dos movimientos en la narración que son autónomos, pero se articulan de un modo sumamente fructífero: la gestación de una memoria ancestral para responder a la pregunta ¿qué es una mujer? y el mapeo de Mozambique que sitúa esa pregunta y las respuestas ensayadas en los márgenes de Occidente.

Desde este ángulo cobra especial relevancia la escena en que Rami consulta a una consejera amorosa. Con ella, aprende que no sabe nada sobre el amor porque la han preparado exclusivamente para la obediencia al marido y la maternidad. No sabe sobre la sexualidad, el deseo y el propio cuerpo y, por lo tanto, no es plenamente mujer. Es como una niña, aunque haya parido cinco criaturas. Juntas se embarcan en una serie de sesiones preparatorias sobre el amor, el sexo, el placer, la seducción. Comparan hábitos culturales del norte y del sur. Conversan sobre la menstruación, los partos, el trabajo doméstico, la alimentación, los saberes, creencias y tradiciones. También comparan los modos en que los hombres dominan a las mujeres: en el norte las intercambian como signo de confianza; en el sur las consideran propiedad y las celan. El cuerpo de las mujeres del sur es apenas reproductor; las mujeres del norte se embellecen, se cuidan, son mujeres que "saben amar".

La consejera entonces pregunta por qué no compartir a Tony con estas otras mujeres. En las prácticas ancestrales del territorio mozambiqueño el matrimonio poligámico es un contrato válido. Es imposible sostener la traición perpetrada por Tony —quien, en realidad, no es polígamo pleno, sino que puso en marcha una "imitación grotesca de un sistema que apenas domina" (94)— y el divorcio no es una opción liberadora para estas mujeres, que perderían sus derechos de patria potestad, sus hogares y toda forma de capital.

La socióloga nigeriana Oyèronké Oyěwùmí se involucra en la producción de un feminismo no eurocentrado y, a partir del estudio de la cultura Òyó-Yorùbá sostiene que el género como categoría social no existía en las culturas africanas antes de su contacto con Occidente (2017). Asegura que los roles, las identidades y el pensamiento social no se fundaban

en el cuerpo y la genitalidad, como sí ocurre en las sociedades occidentales u occidentalizadas, ordenadas en categorías que derivan de la percepción de un dimorfismo sexual del cuerpo humano.[4] La poligamia en la cultura Òyó-Yorùbá era una —ni la única ni la más extendida— forma legal del matrimonio. La unión matrimonial era un contrato que formalizaba derechos y obligaciones de paternidad para el marido respecto de todas las criaturas nacidas durante ese matrimonio, aunque no existiera un involucramiento sexual del marido en la concepción. El matrimonio en este caso no otorgaba al marido derechos sobre la persona de la esposa, sus propiedades o fuerza de trabajo. De ese modo, muchas mujeres consideraban atractiva y beneficiosa la dinámica polígama pues producía una repartición de las tareas de cuidado entre más miembros del núcleo familiar siguiendo criterios de organización con eje en la señoridad. Las matrices ancestrales del territorio mozambiqueño no son iguales a la yoruba estudiada por la socióloga nigeriana, pero su denuncia contra la conceptualización del género, la sexualidad y el matrimonio occidentales en términos universales funcionan para leer *Niketche*.

En un hogar polígamo no hay hijes ilegítimes y "cuando las mujeres se entienden, el hombre no abusa" (Chiziane 2015, 74). Es por ello que Rami decide expandir su recorrido por el territorio mozambiqueño para conocer a sus hermanas-rivales y compartir historias de singularidad, pero también de comunión y comunidad. En cada encuentro hay una rivalidad inicial que decanta en identificación tras conocer las historias de opresión de cada mujer. Entonces Rami concluye: "Nuestro hogar es un polígono de seis puntos" (58). Rápidamente —con el consentimiento de las cinco y a pesar de Tony— el matrimonio polígamo se perfecciona. Juntas, estas mujeres indagan la organización sexogenérica de la sociedad "moderna" en la que el Estado y la nación aparecen como grandes agentes occidentalizadores que prohíben la poligamia al tiempo que definen los géneros y los modos de la sexualidad por opresión.

[4] Utilizaré nociones como "mujer", "varón", "madre", "padre", "esposa" y "marido" para asimilar esta teoría a una lectura escrita en español. Aunque no es posible extenderse al respecto en este trabajo, los términos precisos utilizados por Oyèronké Oyěwùmí en yoruba no manifiestan género.

En las denuncias que trinan al interior de la novela, el cuerpo y la voz de una mujer negra son protagónicos. Hacia el final de la novela, por ejemplo, Tony comienza a relacionarse con una nueva amante de tez más clara e intenta insultar a las otras mujeres diciéndoles que está cansado de ellas porque son negras. Esta escritura contemporánea se apropia y resignifica la hipersexualización ante la que han sido —y todavía son— especialmente vulnerables las mujeres negras dentro y fuera de los límites literarios para invertirla y hacer de ella un arma de resistencia. Desde esa posición explora las semánticas del cuerpo y exhibe otra serie de violencias.

Una historia de despojo

La escritura de Jesus también aborda significaciones de y desde el cuerpo. El motor narrativo de *Quarto de despejo* es el hambre. La búsqueda incesante de comida gesta todas las acciones de la protagonista, incluso la escritura del diario. Pero esta narradora no padece hambre en soledad, sufre, sobre todo, la de sus tres hijes. El cuerpo de esta mujer negra y pobre sirve para trabajar, para producir. También para reproducir. La maternidad como fatalidad y condena es protesta central en esta narración. En una de las últimas entradas sostiene: "Los hombres que pasaron por mi vida sólo me trajeron complicaciones. Hijos para que yo criara" (Jesus 1983, 166). La yuxtaposición de frases es uno de los procedimientos más frecuentes en el texto y otorga suma potencia a denuncias como esta. La querella contra la maternidad impuesta no implica desprecio a la infancia, por el contrario, les niñes en general son tratades con ternura. El hambre que sufren madre e hijes hace de sus carnes una corporalidad imposible de escindir que propulsa de manera íntegra la escritura de Carolina Maria de Jesus.

Esta literatura se inserta en una serie de discursos antirracistas propios de mediados del siglo xx como el movimiento de la negritud fundado por Leopold Sedar Senghor y Aimé Césaire, las producciones de Fantz Fanon, el activismo negro en Estados Unidos y las voces de la literatura afrobrasileña, entre muchos otros. No obstante, destacan aquí las denun-

cias que erige en tanto que negra *y* mujer: sus relatos trazan experiencias de menstruaciones y abortos sin eufemismos y construyen una protagonista que rechaza la dependencia a los varones y al asumirlo denuncia la violencia machista engarzada a otros modos de opresión. Violentado, este cuerpo protagónico nunca logra experimentar placer erótico.

El título *Quarto de despejo* podría traducirse por "cuarto de los desechos", o "cuarto de los despojos", espacio del hogar burgués en que se deposita lo que sobra, lo que está roto, lo residual. La autora se vale de la comparación —otro de los procedimientos medulares del texto— para explicar la relación entre la urbanización y sus márgenes: la ciudad es la sala de estar, la *favela* es el cuarto de los despojos. Esa comparación del orden de lo doméstico tematiza también una transformación de la exterioridad en interioridad (Gonçalves 2014, 28). La *favela* ensucia y enfría los cuerpos de sus habitantes, que deben andar descalzes y sin abrigo, y penetra en elles un aire que hiede a barro podrido y aguardiente. Si la "violencia urbana normalmente es entendida en un sentido restringido, como aquella perpetrada contra los que poseen, no la que sufren los que nada tienen" (Dalcastagnè 2015, 153), esta obra se encarga de denunciar lo contrario al relatar cómo la protagonista recorre calles en la búsqueda de restos de papel para vender y recibe insultos proferidos por transeúntes desconocides sobre su olor o sus vestidos sucios; cómo para defenderse del abuso debe afirmar que pertenece a la *favela* y fingirse diestra con las navajas; cómo a una vecina de la *favela* la "señora" de una casa en la ciudad le entrega un paquete de ratas muertas.

La narración inicia con una entrada del 15 de julio de 1955, cuando la hija menor cumple dos años: "Cumpleaños de mi hija Vera Eunice. Yo pretendía comprar un par de zapatos para ella. Pero el costo de los productos alimenticios nos impide la realización de nuestros deseos. Actualmente somos esclavos del costo de vida. Encontré un par de zapatos en la basura, los lavé y remendé para que ella los calce" (Jesus 1983, 9). Estas primeras líneas condensan la lógica todo el diario: la lucha en el espacio doméstico, la maternidad, el hambre y la reutilización de materiales son sus tópicos centrales. Desde el comienzo, la protagonista recicla desechos de otros. Así encuentra ropas y calzados para remedar y vestir a sus hijos, busca entre los residuos de frutas y verduras de la

feria, cocina fideos tomados de la basura. También cartonea; su trabajo es juntar papeles para venderlos cada día. En esos recorridos encuentra los cuadernos para escribir. De la misma manera, las escenas de escritura se producen en una temporalidad aprovechada entre los minutos que se escurren mientras espera que hierva el agua de la cacerola, las ropas se orean al sol, o les hijes regresan de la escuela. El tiempo también es materialidad que debe aprovecharse. Todo se reutiliza, el desperdicio es imposible para una corporalidad despojada de todo.

No es posible sostener que *Quarto de despejo* se construya desde una conciencia de clase o género definida. Su posición oscila entre la denuncia que incluye a colectivos violentados y la reafirmación de su propio yo como ajeno a esos sectores por ser lectora y escritora. Afirma "Nosotros los pobres, somos los trastes viejos" pero inmediatamente sostiene "pasé 23 años *mezclada* con los marginales" (170-171. El destacado es mío). En esa oscilación puede leerse también la sociabilidad femenina, los vínculos con primas, madrinas, patronas y vecinas, figuras que aparecen como compañeras o como mujeres agresivas y trastornadas; las mujeres, como en *Niketche* pivotean entre ser iguales y ser rivales. No obstante, esta narrativa presenta siempre una sólida conciencia nacional. Desde allí exhibe la ironía de que el país con mayor extensión de tierras fértiles del mundo sea conocido por sus *favelas*. Asimismo, también allí inserta su propia producción en una tradición literaria nacional.

Antonio Candido propone que el discurso literario nacional se construyó con un momento romántico de idealización de los pueblos originarios del actual territorio brasileño, que luego se expandiría hacia distintos tipos sociales regionales. El romanticismo hizo resonar en la literatura el trabajo de forjar una identidad mestiza donde estuviesen representados no sólo los portugueses sino también subjetividades no dominantes (Candido 1997). Ese mito de origen de lo brasileño como pueblo descendiente de portugueses e indios pretende resumir los valores nacionales, que, por lo tanto, se fundan en la exclusión de africanes y afrodescendientes. La producción de cuerpos negros excluidos es inherente a la construcción de la identidad nacional de Brasil, el mayor país negro fuera de África.

El análisis cuantitativo de la producción narrativa contemporánea demuestra que el campo literario brasileño —si bien se encuentra en un

momento de enorme ebullición que parece prometer una importante y bienvenida ruptura— aún es extremadamente homogéneo (Dalcastagnè 2015), la autoría de novelas se restringe de manera sorprendente a varones blancos de clase media urbana al tiempo que los personajes negros son escasos y ocupan posiciones marginales. *Quarto de despejo* coloca en el centro la corporalidad de una escritora que aprovecha temporalidades y materiales desperdiciados por otros para producir una vasta obra repleta de protestas contra formas del racismo y el machismo vigentes incluso en el presente. Entonces, tematiza la domesticación que produce la lógica urbana al asentar este cuerpo en la *favela* y asignarle tareas domésticas como único trabajo asalariado disponible y como obligación absoluta para su supervivencia y la de sus hijes, así como que organiza la querella contra la imposición de la maternidad obligatoria. Además, reconfigura concepciones de autoría y literatura y discute la organización de la tradición literaria brasileña, los cánones de la crítica y la producción contemporánea. La articulación de todos esos gestos desarma la imagen de Brasil como nación de la pobreza alegre donde reina la "democracia racial".

Diálogos

Diversos cuerpos de mujeres negras protagonizan estas escrituras hasta desbordarlas, levantan testimonios, erigen denuncias, tejen resistencias. Al hacerlo, desarman la cadena mujer-esposa-madre impuesta pero imposible para sus protagonistas y exploran concepciones de géneros, sexualidades y corporalidades. La narradora de *Niketche* propone una definición brillante: "Las culturas son fronteras invisibles que construyen la fortaleza del mundo". Al tantear la transparencia de esos límites, preguntas en torno al encuentro de estética y política sirven como guías para desentrañar formas coloniales de violencia contra cuerpos racializados, sexualizados y generizados desde la opresión. *Quarto de despejo* y *Niketche* son escrituras a modo de acción performática que alojan memorias y resistencias. Esta lectura comparada se produce desde América del Sur y busca vislumbrar formas y dinámicas de cuerpos, sexos y géneros que escapen a las categorizaciones dictadas por el Norte

hegemónico. La historiadora afrofeminista Bruna Stamato propone una afirmación que ilumina este recorrido:

> Al cuestionar la sociedad y proponer otras maneras de ver el mundo, las mujeres negras estamos deconstruyendo estas estructuras enyesadas y tejiendo redes para que cambios más profundos impacten en la vida de todas nosotras, mujeres racializadas, que ya no nos conformamos más con la exclusión social que nos fue impuesta porque llevamos las marcas corporales de lo que fue construido como la 'otredad' (Stamato 2018).

A través del protagonismo de un cuerpo violentado, marcado, domesticado la narrativa de Carolina Maria de Jesus exhibe los entrecruzamientos de violencias de género, raza y clase que atentan contra la identidad de una mujer negra, descendiente de esclavizades, migrante, trabajadora, marginal y madre independiente. Pero también la construyen, y por eso la carne puede configurarse como terreno de resistencia, caja de resonancia de una voz que elige no callar, soporte de una mano que no duda en escribir para denunciar y movilizar el campo literario brasileño. La novela de Chiziane cuestiona las dinámicas sociales de legibilidad de "lo masculino" y "lo femenino" como modos de ser varón y de ser mujer respectivamente dentro de matrices mozambiqueñas. La insistencia del relato en hacer proliferar definiciones de mujer, hombre y poligamia demuestra que es imposible fijar definiciones a modo de respuesta y, por lo tanto, hace brillar la desestabilización como gesto provocado por el movimiento de indagar. El movimiento que pone en marcha *Niketche*, discute géneros y sexualidades en una pluralidad de coordenadas africanas, con y contra los mandamientos e instituciones coloniales y ancestrales. Así, al preguntarse ¿qué es ser mujer en Mozambique? moviliza toda estructura de dominación dispuesta para definir por opresión géneros y sexualidades. En ambas narrativas, la corporalidad de las mujeres protagónicas se conecta con sus hijos y con diversas dimensiones de la maternidad, las subjetividades de las protagonistas se cuestionan al observar con agudeza reflexiva las identidades que las rodean, desarman imposiciones y naturalizaciones de sus entornos y (se) transforman para entrometerse en el campo literario y cambiarlo para siempre.

Bibliografía

BOURDIEU, PIERRE. 2002. *La distinción*, Ciudad de México: Taurus.

CANDIDO, ANTONIO. 1997. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Itatiaia.

CHIZIANE, PAULINA. 2015. *Niketche. Uma história de poligamia.* San Pablo: Companhia das Letras.

DALCASTAGNÈ, REGINA. 2015. *Representación y resistencia en la literatura brasileña contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.

GONÇALVEZ, MARCO ANTONIO. 2014. "Um mundo feito de papel: sofrimento e estetização da vida (os diários de Carolina Maria de Jesus)". *Horizontes Antropológicos* 42.

JESUS, CAROLINA MARIA DE. 1983. *Quarto de despejo. Diário de uma favelada.* Río de Janeiro: Francisco Alves.

RIBEIRO, DARCY. 1995. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. San Pablo: Companhia das Letras.

OYĚWÙMÍ, OYÈRONKÉ. 2017. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la frontera.

REMEDIOS, JOSÉ MARÍA. 2016. "'Não volto a escrever. Basta!', Entrevista a Paulina Chiziane" Portal Geledés. https://www.geledes.org.br/paulina-chiziane-nao-volto-escrever-basta/.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTI. 1998. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius* 6, 175-235.

STAMATO, BRUNA. 2018. "Por la amefricanización del feminismo". *Revista Transas. Letras y Artes de América Latina.* Universidad Nacional de San Martín.

TAYLOR, DIANA. 2015. *Performance.* Buenos Aires: Asunto Impreso.

Encuentros (horizontales) con el mundo humano y vegetal en el Jatun Kawsak Sisa Ñampi

Jenny García Ruales

Aprendiendo del *Sacha Runa Yachay*[*]

El sistema de salud precarizado obligó a Pueblos y Nacionalidades a dar sus propias respuestas enunciadas desde el territorio, y eso tuvo como consecuencia fortalecer lazos existentes o crear nuevas relaciones con el mundo vegetal. Este es uno de los seis mundos del *Kawsak Sacha* (Selva Viviente), junto con el animal, mineral, cósmico, humano y espiritual (Pueblo Kichwa de Sarayaku 2018). Patricio, Franklin y Fausto junto con sus compañeros vegetales como el *ajo de monte* (*Mansoa standleyi*), el *challwa caspi* (*Maranta amazónica*), *y* el *matico* (*Aristeguietia glutinosa*)[1] se han vuelto a encontrar en el *Jatun Kawsak Sisa Ñampi* o *Sisa Ñampi* (camino viviente de flores). Estos protagonistas presentes activamente desde hace dos años en las asambleas, y en cada *ayllu* (grupo familiar) cuidan y protegen al Pueblo Kichwa de Sarayaku del coronavirus.

Este capítulo es una antropología hecha en el *Oriente* (Amazonía ecuatoriana) en el marco de mi investigación colaborativa con el Pueblo

* Agradezco a David Bak Geller por sus enriquecedoras provocaciones, y el comentario tan sentido de Sarah Corona Berkin que aún me acompaña.

1 En este texto nombro a los seres del mundo vegetal como me fueron relatados por el mundo humano, algunos en kichwa y otros en castellano. En los que se me hizo posible identificar, incluyo la nomenclatura en latín.

Kichwa de Sarayaku. La constelación dialógica que abordo cuenta una vivencia donde reflexiono sobre el *sacha runa yachay* (conocimiento del ser de la selva) en la crisis sanitaria actual. *Yachay* significa todo el proceso del conocimiento y reconoce a todo "saber" como tal. Mi punto de partida es afirmar que saberes y conocimientos se transforman, resisten, y es urgente que colaboren, y no se deslegitimicen mutuamente. Sostengo que el dialogar horizontal significa hacer justicia epistémica, (des) aprendiendo y entendiendo el *yachay* situado en un territorio, el mismo que es un conocimiento viviente.

Hacer una producción horizontal de conocimiento (Corona 2020a), implica a su vez que reflexione en mi quehacer antropológico, en mi ser humano, a quién y cómo doy voz, con quién me encuentro, y me siento en confianza de des(aprender). Concibiéndome como investigadora activista, trato de hacer justicia a quienes participan en este diálogo y a la forma en que conocimientos en base a encuentros (horizontales) con el mundo humano y vegetal son producidos y articulados. Una etnografía vegetal-humana, como también nos comparte la antropóloga Luisa Elvira Belaunde, puede contribuir significativamente a las formas simétricas de producir conocimiento en el contexto de la pandemia (García 2020a). A pesar de mi intento de hacer un diálogo, este capítulo se lee más como un monólogo debido a la labor antropológica de la interpretación. De igual forma, tiene un enfoque masculino y a partir del diálogo con los paramédicos ancestrales y sus compañeros vegetales que desarrollo una perspectiva femenina, la mía. Sin embargo, las *sacha warmis* (mujeres de la selva) tienen un rol primordial en el cuidado cotidiano y son las sabedoras de las plantas.[2] Inclusive el *wituk* (*Genipa americana*) y *manduro* (*Bixa orellana*) *warmi* según la cosmovisión Kichwa, eran dos hermanas que se convirtieron en seres vegetales que pintaron la Amazonía de colores.

[2] Para una perspectiva femenina donde las *hambik warmis* (mujeres sanadoras) son las protagonistas, recomiendo el documental *Sacha Samay* hecho por compañeras antropólogas de Flacso, Ecuador. Este documental recalca la autonomía como eje fundamental para autogestionar la salud y el cuidado de la vida en tiempos de crisis de salud y ecológica, como fueron la pandemia y el derrame de petróleo a comienzos de abril del 2020 en dos ríos del *Oriente*.

Empiezo en la primera sección contando mi encuentro con los paramédicos ancestrales y seres vegetales.[3] En la segunda sección, sitúo el *yachay* en enfoques teóricos discutiendo brevemente aspectos sobre la dualidad existente entre conocimientos occidentales y "los otros", aunque parece que tomo una posición maniqueísta y carente de conflictos entre los dos, sólo intento reconocer la pluralidad en el conocimiento, llamando al mismo tiempo la atención en sus límites, y apelo por una dualidad tejida. En la tercera sección, reflexiono sobre la producción y la articulación de conocimiento indígena tradicional moderno en una crisis actual y, en las reflexiones finales, pongo una mirada sobre los límites dialógicos (al dialogar con especies del mundo humano y vegetal), y la representación del otro desde su voz y el uso de la mía.

Conocimiento viviente en el *Kawsak Sacha*

La palabra *kichwa*, en el contexto amazónico para (bien)estar o estar bien, es el *allimau*. En el contexto andino es el *allikai*, "el humano está sano cuando puede mantener tanto la armonía con el universo, cuanto la armonía al interior de su propio cuerpo" (Yáñez del Pozo 2005, 48). El autor hace una analogía y se refiere a que enfermarse es estar "encantado". Acogiendo esta metáfora, todes estuvieron encantades con coronavirus según les Sarayaku *runas* (seres humanos de Sarayaku), ya que cada persona tuvo su propio sentir e historia de encuentro con el virus.[4] El *Jatun Kawsak Sisa Ñampi,* que nació como proyecto para plantar especies en peligro de extinción de la flora amazónica, ahora tiene también especies medicinales. El día que fui a *Sisa Ñampi*, Franklin, que

[3] Paramédicos ancestrales —como ellos se autodenominan—, fueron designados para el cuidado de la salud durante la pandemia de Covid-19. Uso seres vegetales, especies o plantas medicinales como sinónimos.

[4] Esto es corroborado por un estudio en las 13 comunidades Kichwa, basado en entrevistas y pruebas antígenas con 34 personas de las comunidades. Sarayaku, que cuenta con una población de 1400 personas, tuvo dos muertes por el virus. El mes más alto de contagios fue en junio de 2020 y el 93% de la población ha presentado síntomas de Covid (Sirén *et al*. 2020).

además de paramédico ancestral, es *kuraca* (autoridad tradicional), me encontró en la plaza principal del territorio. Juntos hicimos una caminata hasta la *wasi* (casa) de Patricio, tomamos *aswa* (chicha)[5] de *chonta* (*Bactris gasipaes*) que estaba en temporada, ahí nos estaba esperando también Fausto. La mayoría de las conversaciones entre los paramédicos ancestrales era en kichwa, idioma que aún estoy aprendiendo, nuestro intercambio era en castellano. Me sentí en confianza muy rápidamente, sobre todo porque mi primer encuentro con ellos fue en una asamblea una semana antes, donde me invitaron a que los acompañara a conocer a sus compañeros vegetales.

Después de acabarnos la *chicha*, fuimos al *Sisa Ñampi*, que se encuentra en *warma urku* (montaña de caña guadua), que de acuerdo con les Sarayaku, *runas* es un ser en sí mismo, tiene *supay* (espíritu), y se comunica con otros seres de la selva. Fue una larga y dura caminata con unos intercambios muy profundos, en especial sobre el entendimiento de las responsabilidades que los paramédicos comparten: el cuidado de la vida del pueblo y su quehacer sanador, además de la lucha por la defensa y autodeterminación del territorio. La caminata rompió todos los binarios de el/la investigador/a, legítimo/ilegítimo, moderno/antiguo, ciencia/saber (Corona 2020b, 31). En especial, Patricio me contaba y describía cada ser vegetal, tenía sus propios criterios para reconocerlos, sus usos, formas de preparación, experiencias y (des)encuentros con cada uno. Me contó sus secretos íntimos *con* y *no sobre* esos seres vegetales (Corona 2020b, 49), y sus anécdotas de cómo ha ido con el paso del tiempo aprendiendo *de* y *con* ellas. Debo admitir, que para mí se veían todos "iguales" y rápidamente ya me había olvidado de los nombres. Eso me hizo reflexionar si en ese momento él pretendía que yo me acordara de todo. Me acordé sólo de dos durante nuestro caminar: *"chuchu sisa"* que significa flor seno y es una flor color naranja con verde que las mujeres toman durante la lactancia, así como el *barbasco* (*Lonchocarpus utilis*), un ser venenoso vegetal para pesca artesanal. Soy consciente de

[5] Bebida fermentada de yuca (*Manihot esculenta*). En muchas etnografías amazónicas es traducida como cerveza de yuca, en Sarayaku no están de acuerdo con esta traducción.

la confianza que tuvieron los tres en mí para contarme tantos secretos y compartirme su *yachay* con tanta paciencia.

Llegando al *Sisa Ñampi* (un tanto exhausta) me dijeron que estábamos más cerca al monte o a la "selva-selva", que ponga atención a los otros seres, sonidos y olores que fueron cambiando en nuestra trayectoria. Me maravillé con ese camino viviente de flores, que se ha convertido en un microhábitat de algunas especies, pero no puedo negar que me dio miedo la presencia de hormigas congas, las múltiples telarañas y la sonora dominante. Patricio, Fausto y Franklin identificaron a las especies vegetales medicinales usadas para el cuidado del coronavirus en caso de fiebre, de dolor de cuerpo, de pecho o para fortalecer el sistema inmune y me permitieron acercarme al *chiricaspi* (*Brunfelsia chiricaspi*), al *ajo de monte* (*Mansoa standleyi*), al *sipi jengibre,* al *staraki,* al *chukchuwasu* (*Maytenus krukovii*), al *matico* (*Aristeguietia glutinosa*), al *llauna,* al *yagi,* al *challwa caspi* (*Maranta amazónica*) y al *lispungu.*[6] Cada uno tiene su especie preferida, su cómplice y una historia atrás de ellas. Al final del día antes de regresar, tomamos juntos la medicina ancestral en forma de té, y llamó nuevamente mi atención que a pesar de que una forma de distanciamiento de la vida selvática fue el no compartir la *aswa* por miedo a contagios, la medicina ancestral sí se la comparte con un pilche (*Crescentia cujete*) o calabaza pequeña en las asambleas y en la *wayusa* (*Hedyosmum sprucei*) *upina.*[7]

Los paramédicos y la comunidad se han dado cuenta en esta temporalidad actual, de la importancia de crear una autonomía de salud y volver a fortalecer esa sabiduría ancestral, las relaciones vegetales existentes y crear nuevas. Después de todo, el coronavirus es algo "externo-moderno" con elementos nuevos. En ese camino de flores, ha nacido una botica. La botica de la selva viviente es un conocimiento viviente.

[6] El *lispungu* es un árbol que "estuvo en juego" (Blaser 2019) en el caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador.

[7] La *wayusa upina* es el momento antes del amanecer, donde se toma *wayusa* contando sueños e intercambiando planes del día. Según Patricio, la *wayusa* no es buena para los hombres, él no la toma.

Tejiendo dualidades

Al referirnos a un conocimiento como un saber, éste tiene una connotación más política, un componente insurgente y relacional. Si escucho "conocimiento", la palabra *per se* tiene una carga más verídica, y me pregunto si el llamar a algo "saber" le quita la legitimidad de ser conocimiento. O tal vez, un saber es un conocimiento que resiste a ser traducido como conocimiento. El *yachay,* se aplica desde (re)conocer la planta hasta la persona que siembra, el sembrar en colectivo la cosecha, la metodología del transmitir, el codificar ese conocimiento a su manera, y el andar por medio de la palabra y la memoria. Dicho de otra manera, todo saber es conocimiento para les Sarayaku *runas.* Boaventura de Sousa Santos (2018) recuerda la importancia de entender la pluralidad de conocimientos, y a oponerse rotundamente al monocultivo del pensamiento. Este monocultivo ha sido abordado ampliamente de una forma crítica, enunciada desde una colonialidad del saber y, por lo tanto, una del poder (Quijano 2000) y hasta del ser (Guerrero 2010, 468). Marisol de la Cadena (2005) reafirma en esta mono-lógica de la ciencia moderna, los límites de la epistemología y las condiciones que legitimizan la producción del conocimiento. La colonialidad del conocimiento hace énfasis en una violencia epistémica (Briones 2020), o *guettoización* de conocimientos (De Sousa, Nunes y Meneses 2008); es decir, conocimientos o epistemes concebidos como perdidos, no escuchados, no entendidos, y en última instancia, conocimientos muertos que ya no se pueden recuperar.

Siguiendo el marco del argumento de las epistemologías del sur, que mira a la diversidad epistémica cómo infinita (De Sousa 2018), un conocimiento no puede abarcar todo lo que hay por saber. Es ignorante en algunos aspectos, pues no hay conocimientos completos (De Sousa, Nunes y Meneses 2008, xlviii), todos tienen límites. Asimismo, el *sacha runa yachay* no es estático ni fijo en el tiempo y tiene sus límites. Ha sido aprendido y transformado por medio de errores y de conocimientos aliados. Cuando las mujeres dan a luz, por ejemplo, existen parteras en la comunidad y en mi estancia una *warmi* (mujer) tuvo problemas con su placenta, y al día siguiente entró una avioneta para llevarle a un

hospital en la capital de la provincia. Una de las muertes más comunes dentro de la comunidad es la picadura de serpientes (entre otras), debido a que la medicina ancestral no ha podido combatirla. El hijo de Patricio murió por esta razón. En el territorio existe, además, un centro médico y hay varios proyectos para la cooperación con la medicina estatal. El pueblo Kichwa de Sarayaku sabe que, si alguna situación pasa a mayores o algo llega a salir mal, hay otra forma donde pueden acudir a tratarse, aunque son la condición selvática y las estructuras de poder las causas que no permiten acudir a estos tratamientos en primera instancia.

En el complicado reto y las múltiples dimensiones posibles al momento de discutir sobre el conocimiento, pienso que es importante recordar que categorías como el conocimiento indígena o tradicional aparecen en la segunda mitad del siglo xx (Ellen y Harris 2000). Asimismo, mucho del conocimiento eurocéntrico fue con base en un conocimiento asimilado y que, como Ellen (2004) muy acertadamente analiza, ese conocimiento fue silenciado, pero a la vez transformado y readaptado a un contexto europeo. Siguiendo esta reflexión, Roy Ellen (2004) nos llama a desprendernos de la división entre el conocimiento occidental y "los otros conocimientos", y nos recuerda los componentes híbridos o "modernos" presentes en la actualidad en el conocimiento local, tradicional o indígena. Con esto no quiero decir que aun así no existen partes de esos conocimientos que se resisten a ser híbridos o presenten su propia versión de la modernidad (Halbmayer 2018). En especial, si la división reconoce a los conocimientos occidentales como conocimientos racionales y científicos (Agrawal 1995, 414), se sugiere que los otros son ¿menos creíbles, más supersticiosos, más sintientes y menos pensantes? Me permito afirmar que los conocimientos y saberes son sintientes y pensantes. El conocimiento de la cotidianidad es algo universal para los seres humanos y como tales, percibimos la realidad y la abordamos desde el todo, somos seres holísticos (Guerrero 2010, 372). Como seres humanos que producimos conocimiento, lo relacionamos intrínsecamente a un conocimiento individual, a nuestra capacidad personal de conocer o acceder a algo (Antwelier 1998, 476), influenciades claramente por estructuras existentes sobre el acceso a nuestro entorno o *Lebenswelt*.

En mi intento de tejer la dualidad entre saberes y conocimientos, retomo a los límites de la epistemología. Las epistemologías a veces no pueden abarcar cosas que no son parte de un lugar, ni están en el marco de las condiciones de enunciación para ser producidos. Es más difícil traducir un conocimiento local a otros lugares, que un "conocimiento externo" a un contexto específico (Antwelier 1998, 473), justamente por ser un conocimiento situado (Haraway 1988, 583). Un ser vegetal en un territorio va a ser difícil de encontrarse en otro lugar, aunque en la pandemia muchas comunidades en la cuenca amazónica tenían en común el uso del *matico* (*Aristeguietia glutinosa*), por ejemplo. A pesar de esos retos, Haraway (1988, 580) evoca por lo menos en una parte, la habilidad de poder traducirlos entre comunidades diferentes de poder.

Por otro lado, los métodos utilizados en el conocimiento "científico" probablemente no difieren tanto del local. Existen, después de todo, una serie de parámetros para llegar a una conclusión, para darse tiempo en el proceso de construir ese saber e interpretar, pero cada una naciente desde un lugar propio. En otras palabras, en las dos hay alguna manera de proceder, y eso hace que sean más comunes de lo que pensamos. Se trata de una metodología para construir algo empírico, las dos sustentadas muchas veces en el acto de observar el mundo exterior (Antwelier 1998, 481). La *Enciclopedia de plantas útiles del Ecuador* (De la Torre *et al.* 2008) es una dualidad tejida colaborativa que documenta los usos alimenticios, materiales, sociales y medicinales de la flora ecuatoriana desde diferentes enunciaciones. Patricio, Franklin y Fausto usan sus cuerpos, múltiples experiencias y referencias empíricas para producir conocimiento. El subsistir en ese entorno selvático y la cercanía en la cotidianidad con el mundo vegetal, es parte de esos procesos de aprendizaje colectivo y los legitimiza. Esto se ve reflejado en el proceso de ir conociendo las plantas, los métodos usados para su siembra en las *chakras* (huertas), las técnicas de uso de las plantas para cortar árboles, para diferenciar hojas. Me llamó la atención cuando Patricio no dijo el nombre en latín de la "*chuchu sisa*", sino la traducción literal de flor seno. Esto expresa las formas de clasificación de una taxonomía indígena. La metodología usada es basada en una relación con el mundo vegetal en la cotidianidad y aplica a prácticas diarias donde

el uso de los sentidos es el mejor instrumento, la observación y experimentación.

En ese sentido, los diálogos no verbales o el silencio de saberes (Corona 2020b, 38) nos ayudan a superar los límites del diálogo de los paramédicos ancestrales para indagar, probar y entender a los seres del mundo vegetal. Estos silencios de saberes son no sólo en la relación humano y vegetal, sino abarca el hecho de entender cómo humano las relaciones entre las especies vegetales. En el *Sisa Ñampi* existe una domesticación, donde las plantas cultivadas influyen en la ecología vegetal y se vuelven parte del conglomerado selvático creando nuevas relaciones, no solamente en las relaciones entre los paramédicos y ellas, sino entre ellas mismas: las de medicina y las flores, las dos pertenecientes al mundo vegetal.[8]

Patricio, Franklin y Fausto tienen el reto de observar cómo éstas crecen, de aprender de su vida temporaria y su capacidad de subsistir, y de cómo se relacionan con las flores amazónicas en su ciclo vegetativo.

Yachay: tradicional, moderno e indígena

En Sarayaku decían que, si no les pasaba el encantamiento, tomaban un paracetamol o recurrían a la medicina "occidental". Sirén *et al.* (2020) establecen que no hay evidencia de la eficacia del uso de la medicina tradicional. Desde mi posición sería complejo afirmarlo, además del hecho de que se trata de intervenir en vidas. Mi dilema al escribir este texto fue el poner si la medicina ancestral se usa "contra síntomas de coronavirus", "contra el virus" o si "fortalece el sistema inmune", ya que así de diversos fueron los relatos.[9] Por eso, decidí optar por una expresión neutral recurriendo al *cuidado del coronavirus.* Hasta que las respuestas del Estado

[8] Gabriela Aguilar —bióloga molecular— en su diálogo con las plantas amazónicas nos cuenta como las plantas, especialmente la *wayusa* (*Hedyosmum sprucei*), por sus receptores dialogan entre sí y con otros seres del bosque (Coba 2021, 212).

[9] La necesidad de una dualidad tejida dialogal es urgente. El Consejo de Gobierno de la nacionalidad Kichwa de Pastaza, *Pakkiru*, emitió un comunicado el 5 de enero del 2022 pronunciándose en contra de la campaña de vacunación del gobierno: "La Na-

lleguen a las comunidades, este ha sido un conocimiento situado para cuidarse de la pandemia. Puede haber, sin lugar a duda, otros factores que tengan correlación para que el Covid no haya sido tan fuerte. Esto sólo acentúa la complejidad de la legitimación del conocimiento y es precisamente lo que intento visibilizar por medio de mi diálogo, en la forma de abordar antropológicamente cómo se articula el conocimiento "tradicional" en una crisis actual.

Este es un llamado a tomar en serio los "saberes" por medio de una ecología de saberes (De Sousa 2018), (des)aprender esas otras metodologías que no son tan *diferentes*, pero tampoco hay como igualarlas. A pesar de sus semejanzas, la relación en la cotidianidad sigue siendo una diferenciación. Creo que la palabra saber tiene un componente de lucha político, como mencioné antes, y abarca un conocimiento tradicional moderno e indígena. Dentro de este marco, me pregunto si es acertado distinguir entre conocimientos y saberes, o no como en el concepto de *yachay*. El mismo que aprendí en mis clases de *kichwa*, tuvo la perspectiva inversa. En un principio, el término hacía referencia al conocimiento de *yachaks* (sabios y sabias) y hoy en día se ha ampliado el concepto al conocimiento *Sacha runa* (ser de la selva). Patricio no es un *yachak*, pero ha adquirido este saber y quiere seguir transmitiéndolo. Esto habla de las estructuras cambiantes en el acceso, la transmisión y el ejercicio del conocimiento. Por eso, uno de los próximos proyectos escolares de Sarayaku —como me contaron los paramédicos—, constituye en transcribir el conocimiento oral de la medicina en papel, hacerlo vivo.

El aprendizaje de Patricio viene desde pequeño y de su estancia en territorio Zápara de donde es su compañera. Es interesante el hecho de que haya aprendido de la nacionalidad Zápara. Eso refleja la aparente similitud del mundo vegetal de la Amazonía ecuatoriana. El hecho de que la nacionalidad Kichwa parte del mestizaje de las nacionalidades Zápara y Achuar (Descola 1988, 25) refleja que el conocimiento también es un mestizaje, "lo tradicional" no tiene hibridez sólo de lo "moderno", sino del mismo "tradicional". La asimilación de poblaciones significa, a su vez,

cionalidad Kichwa de Pastaza garantiza a la medicina propia ancestral provenientes del Kawsak Sacha con lo cual hemos erradicado el Covid-19 y sus variantes".

asimilación de conocimiento. Franklin y Fausto en cambio, aprendieron desde pequeños y de Patricio, a quien admiran mucho, y tienen miedo de que le suceda algo, "pues él sabe mucho" —comentó Franklin—. Patricio afirmó que existen personas que saben y no les gusta compartir el conocimiento. Sin embargo, él ha dado su *chakra* y su saber como una estrategia para defender la vida en la comunidad. Colectivamente han ido probando los seres vegetales que pueden usar para el cuidado del coronavirus, las plantas clásicas como el *ajo de monte* (*Mansoa standleyi*), y el uso de nuevas, cuáles crecen, a lado de cuál, cómo hay que prepararlas. En este caso específico, para la medicina ancestral del Covid se cocinan especialmente cortezas, flores y tallos por 40 minutos, las van probando y hacen seguimiento. La bebida es amarga todavía y la mezclan con panela o tratan de ser creativos para darle un sabor agradable.

Ahora se usa la *sasi wasi* (medicina tradicional) con más énfasis en la situación de pandemia del coronavirus, pero hay compañeros vegetales que se usan desde siempre, como el *wituk* (*Genipa americana*) y *manduro* (*Bixa orellana*). Es la conexión con el mundo vegetal que expresa otro ritmo de conocimiento sincronizado donde las especies vegetales están conectadas con el mundo animal y el conocimiento del mundo humano. Por ejemplo, me contaba Hilda, lideresa de Sarayaku en un viaje en canoa, que cuando las guabas (*Connarus ruber*) crecen, (o sea, en "época de guabas") es una señal de que los peces van a venir desde río abajo. Las Sarayaku *warmis* me contaron, además, que la *sasi wasi* es practicada con intercambios regulares sobre descubrimientos y recetas entre ellas y seres vegetales.

La crisis por la pandemia y las respuestas en la cuenca amazónica que usan la medicina de la selva no fueron exclusivas del pueblo Kichwa de Sarayaku. Esta es una oportunidad única para abordar la ciencia del conocimiento, comparar formas de relación y clasificación, metodologías, y para continuar con la discusión de cómo el conocimiento tradicional, moderno e indígena del mundo humano y vegetal se transforman, dialogan con los otros conocimientos y se adapta a las dinámicas globales. El *yachay* es conocimiento y saber viviente, tradicional moderno e indígena: se transforma, resiste, colabora, se apoya en el otro y no se deslegitimiza.

Reflexiones finales

En este capítulo, me concentré en una pequeña parte del conocimiento del mundo vegetal de les Sarayaku *runas* y su capacidad de responder-*response-ability* (Haraway 2016) ante múltiples crisis como las que enfrentamos actualmente. Las interacciones en todas las esferas de la vida de los seres de la selva influyen (entre otras) a que ese conocimiento sea viviente. Después de todo, la memoria de los Pueblos y Nacionalidades adopta elementos nuevos traducibles a contextos actuales. Dentro de este marco, como dice Descola (1988, 4): "el antropólogo es también un memorialista". Mi contribución a esta producción de conocimiento horizontal es esta memoria escrita.

Mi caminar al *Jatun Kawsak Sisa Ñampi* me hizo reflexionar que la "investigación debe ser un ejercicio vívido y pedagógico" (Kaltmeier 2020, 109). Desde un primer momento, consideré que la selva es viviente y que a primera vista parecía uniforme, pero cuando los paramédicos me dijeron que pusiera atención en cómo cambian las perspectivas sonoras me di cuenta de esta transformación por el acto vívido y pedagógico en nuestro intercambio. Creo que esto es parte fundamental de la antropología como disciplina. En este sentido, la situación de diálogo antropológico tiene difíciles circunstancias y condiciones de adaptación a un entorno muy distinto. Por ejemplo, el entender todo ese enmarañado de especies, o la incertidumbre de la convivencia, del acceso a la comunidad o de crear confianza. En un territorio, ante condiciones donde mi percepción está influenciada, es un reto ejercer mi propia autonomía (Corona 2020b, 42) al momento de construir conocimiento. *¿Qué significa ser iguales o ser horizontales después de todo?* En lo que Sarah Corona Berkin (2020, 40-44) llama como la "autonomía de la propia mirada" que implica la traducción de lo propio y lo ajeno, yo dejé que lo ajeno se convierta en lo propio. Lo propio quería resistir a encontrarse con ese ajeno en ese momento. Quería encontrar lo ajeno, para sólo así poder producir un verdadero conocimiento horizontal.

Poner esto en palabras es un intento de traducir y reproducir lo ajeno, adaptando el rol de oyente, hablante humano y vegetal al mismo tiempo. El vegetal se comunica por su existencia visible para el humano,

porque yo lo veo, palpo, huelo, pruebo, aunque me cuesta entenderlo y nuestra relación permanece distante porque está a más de un humano de por medio. En mi intento de hacer una *minka de pensamiento* (García Ruales 2020, 18) con los mundos vegetal y humano, acepto que mi lenguaje es limitado para reconocer otredades (Corona 2020b, 75-76). Nosotres como investigadores, tenemos el reto de transcribir las otredades en palabras, y a su vez, poder hacerles justicia epistémica. Muchas veces no podemos hacer justicia de reconocerlos como conocimientos verdaderos porque nos cuesta palparlos. Todos los lenguajes son limitados, Descola (1988, 10) en su introducción de las lecciones amazónicas, nos dice que "la naturaleza siempre necesita un intérprete".

Una producción de conocimiento es situada. Entendí que mientras yo más aplicaba la escucha y atención etnográfica, la misma que Eduardo Kohn (2021) aplicó para tratar de provocar y entender cómo piensa un bosque, acepté mi condición de que más aprendía. Como menciona el líder zápara Manari Ushigua en el prefacio del libro de Eduardo, "hay que ser más sensibles y seguir escuchando". Por medio de este texto, traté de traducir la lógica del conocimiento: en una selva viviente (García 2020b) se hace viviente. Agradezco profundamente la confianza al Pueblo Kichwa de Sarayaku y a sus compañeros vegetales por compartirme su *yachay.*

Bibliografía

AGRAWAL, ARUN. 1995. "Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge". *Development and Change* 26, núm. 3: 413-439.

ANTWEILER, CHRISTOPH. 1998. "Local knowledge and local knowing: An anthropological analysis of contested 'cultural products' in the context of development". *Anthropos* 93, núm. 4: 469-494.

BLASER, MARIO. 2019. "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales". *América Crítica* 3, núm. 2: 63-79.

BRIONES, CLAUDIA. 2020. "La horizontalidad como horizonte de trabajo." En *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*, coordinado por Inés Cornejo y Mario Rufer, 59-92. Buenos Aires: Clacso.

COBA, LISSET. 2021. "Diálogo entre una bióloga molecular y las plantas amazónicas. Entrevista a Gabriela Aguilar por Lisset Coba Mejía". En *Brujas, salvajes y rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador*, coordinado por Eva Vázquez *et al*., 209-212. Quito: Traficantes de sueños.

CORONA, SARAH. 2020a. *Producción horizontal del conocimiento*. Bielefeld: Transcript Verlag.

CORONA, SARAH. 2020b. "Investigar en el lado oscuro de la horizontalidad". En *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*, coordinado por Inés Cornejo y Mario Rufer, 27-58. Buenos Aires: Clacso.

DE LA CADENA, MARISOL. 2005. "The production of other knowledges and its tensions: From andeanist anthropology to interculturalidad?". *Journal of the World Anthropology Network* 1: 13-33.

DE LA TORRE, LUCÍA *ET AL*. 2008. *Enciclopedia de las plantas útiles del Ecuador.* Quito/Aarhus: Herbario QCA de la Escuela de Ciencias Biológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador/Herbario AAU del Departamento de Ciencias Biológicas de la Universidad de Aarhus.

DE SOUSA, BOAVENTURA. 2018. *Construyendo las epistemologías del sur: Para un pensamiento alternativo de alternativas* (vol. 2). Buenos Aires: Clacso.

DE SOUSA, BOAVENTURA, Joao Arriscado Nunes y Maria Paula Meneses. 2008. "Introduction: Opening up the canon of knowledge and recognition of difference." En *Another knowledge is possible: Beyond northern epistemologies*, coordinado por Boaventura De Sousa Santos, 1-23. Londres: Verso.

DESCOLA, PHILIPPE. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.* Quito: Abya Yala.

ELLEN, ROY. 2004. "From ethno-science to science, or 'what the indigenous knowledge debate tells us about how scientists define their project.'" *Journal of Cognition and Culture* vol. 4, núm. 3-4: 409-50.

ELLEN, ROY y Holly Harris. 2000. "Introduction". En *Indigenous environmental knowledge and its transformations: Critical anthropological perspectives*, coordinado por Roy Ellen, Peter Parkes y Alan Bicker, 1-33. Amsterdam: Harwood (Routledge).

GARCÍA, JENNY. 2020a. "Aprendiendo (con) el Kawsak Sacha: Diálogo de saberes en Ecuador". En *Resistencias indígenas,* coordinado por Marco Apa-

ricio Wilhelmi y Annaïs Varo Barranco, 16-27. Girona: Documenta Universitaria.

GARCÍA, JENNY. 2020b. "Hearing, seeing, smelling, touching, tasting. Anthropological reflections on a digital encounter with a forest during the SARS-CoV-2 pandemic". *Boas Blog*. https://boasblogs.org/fieldworkmeetscrisis/hearing-seeing-smelling-touching-tasting/.

GUERRERO, PATRICIO. 2010. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito: Abya Yala, UPS.

HALBMAYER, ERNST. 2018. *Indigenous modernities in South America*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

HARAWAY, DONNA. 1988. "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies* vol. 14, núm. 3: 575-599.

HARAWAY, DONNA. 2016. *Staying with the trouble: Making kin in the Chtulucene*. Durham: Duke University Press.

KALTMEIER, OLAF. 2020. "Horizontal en lo vertical. ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria?". En *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*, coordinado por Inés Cornejo y Mario Rufer, 93-122. Buenos Aires: Clacso.

KOHN, EDUARDO. 2021. *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano.* Quito: Abya Yala.

Pueblo originario Kichwa de Sarayaku (2018). "Declaración del Kawsak Sacha-Selva Viviente". https://kawsaksacha.org/es/.

QUIJANO, ANÍBAL. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, coordinado por Eduardo Landner y Santiago Castro-Gómez, 201-246. Buenos Aires: Clacso.

SIRÉN, ANDERS *ET AL*. 2020. *Resilience against the Covid-19 pandemic among indigenous Kichwa communities in Ecuadorian Amazonia*. Preprints. https://doi.org/10.20944/preprints202011.0556.v1.

YÁÑEZ DEL POZO, JOSÉ. 2005. *Allikai. La salud indígena y la enfermedad desde la perspectiva indígena*. Quito: Abya Yala.

Desigualdades en el acceso a la salud de personas indígenas que viven con VIH en la región del Caribe mexicano

Carlos Alberto Navarrete

Introducción

Abordar la temática del VIH requiere de sensibilidad y empatía por parte del investigador, ya que adentrarse en las experiencias de vida de las personas que viven con el virus no es una tarea sencilla, pues al ser una enfermedad estigmatizada coloca a quienes son seropositivos en un estado de vulnerabilidad constante.

Este artículo es parte del resultado de un proceso de investigación de más de 6 años en donde a partir del trabajo etnográfico se logró describir y analizar la experiencia sociocultural del VIH a partir de ejes temáticos como los son el ejercicio de la sexualidad, las formas de atención y autoatención, las relaciones afectivas, el estigma, la discriminación y las construcciones de sentido social que existen hacia el VIH, todo esto a partir de las narrativas de hombres y mujeres (algunos de ellos autodenominados indígenas) que viven con VIH y migraron a la región del Caribe mexicano.

El objetivo de este artículo es evidenciar cómo se llevan a cabo los procesos de desigualdad que experimentan las personas que viven con el virus del VIH siendo migrantes indígenas en una de las zonas turísticas más emblemáticas de México y que presentan una serie de problemáti-

cas sociales que se traducen en desigualdad e impactan en la atención de su salud. Estos procesos de desigualdad se ocultan o pasan inadvertidos fácilmente en gran medida por la actividad turística.

Contexto

Tomando en cuenta los resultados obtenidos durante la investigación es importante mencionar que se identificaron diversos procesos de desigualdad que experimentan las personas que viven con el virus del VIH, sin embargo, para efectos de este artículo me enfocaré en las personas indígenas que contrajeron el virus y en aquellos procesos de desigualdad que sufren al momento de buscar atención médica de calidad. Retomo a Juan Pablo Atal, Hugo Ñopo y Winder N. (2009), quienes establecen que las:

> Viejas desigualdades de América Latina radican en que las disparidades socioeconómicas de los distintos grupos, las cuales han ido generando brechas —culturales y en materia de acceso a la salud— cada vez más amplias, […] se traducen en mayores obstáculos para el bienestar de los sectores menos favorecidos (Atal *et al*. 2009).

Para poder dar cuenta de los procesos de desigualdad que experimentan las personas que viven con VIH, se requirió establecer una metodología que permitiese la construcción de conocimiento de manera horizontal tomando en cuenta la delicada temática que se abordó y teniendo siempre presente que sin el establecimiento de una interlocución con las y los actores no se podría llegar a cumplir el objetivo de la investigación, por ello consideré necesaria la utilización de narrativas, ya que nos permiten dar cuenta de las representaciones y prácticas que giran en torno a la experiencia sociocultural de vivir con VIH.

Es importante mencionar que durante este proceso investigativo me propuse a no fungir como un investigador extractivista y, desde luego, me alejé de una postura de imposición de saberes. Olaf Kaltmeier menciona que la acumulación de saberes es parte integral de los pro-

yectos coloniales. Contar, medir, clasificar y representar han sido, desde los primeros contactos culturales, métodos para adquirir conocimiento sobre el otro. Desde esta percepción, el punto de partida para la producción del saber es el sujeto racional-moderno del Occidente (Kaltmeier 2012, 26). En ese sentido, en ningún momento pretendí posicionarme como el especialista sociocultural en temáticas de VIH, pues la información que poseía fue adquirida a través de textos sobre el tema, mas no desde la experiencia personal. Lo anterior me obligó a dialogar en calidad de pares sobre las problemáticas que viven las y los afectados por el virus con el fin de reflexionar y entender su realidad, esto conllevó a la construcción de conocimiento mutuo.

Por otro lado, establecí diálogos con mis interlocutores para poder reflexionar sobre mis interpretaciones y construir en conjunto el conocimiento sobre la experiencia del VIH, el diálogo con ellas y ellos me permitió entender cómo nos interpretamos y representamos en el proceso de investigación. Si escribía o interpretaba algo con lo que no estuviesen conformes o no deseaban que fuese revelado, esto era eliminado o reconfigurado, pues como menciona Kaltmeier "los métodos no tienen un fin en sí, sino que son un instrumento para la construcción social del saber. De tal modo, deben comprobar su uso en la práctica de la investigación" (Kaltmeier 2012, 31). El uso de la metodología horizontal me permitió adentrarme en la vida de las y los interlocutores, a establecer vínculos de confianza y a entender desde su mirada, sus voces y sus experiencias los procesos de salud/enfermedad/atención/prevención que giran en torno al VIH.

Considero que, al investigar temáticas en donde la vida y la salud están en juego, el investigador debe establecer el *rapport* de una manera humana y sensible, pues lo que buscan las y los interlocutores es no ser juzgados y sentirse parte de espacios seguros de escucha para lograr una solución inmediata a sus problemas, por ello mi reflexión también gira en torno a la propuesta de Sarah Corona, quien establece que en el encuentro con el otro y las formas otras de la comunicación están presentes "el conflicto fundador, la autonomía de la propia mirada, la igualdad discursiva y la autoría entre voces" (Corona 2017). Así, mediante el uso de la metodología horizontal y las narrativas pude dar cuenta de muchos de los problemas socioculturales que enfrentan las personas que viven con

el virus del VIH. Usar las metodologías horizontales también me permitió compartir espacios de convivencia y realizar apoyo a una ONG que brinda ayuda a personas que viven con VIH en Playa del Carmen. Considero que una forma de aplicar de manera práctica las metodologías horizontales es la retribución a las comunidades para la solución de sus problemas, así me di a la tarea de acompañar a las y los interlocutores a sus consultas médicas y a las actividades que consideraban importantes para mostrarme cómo es que enfrentan la experiencia de vivir con VIH.

Por otro lado, el uso de metodologías horizontales se complementó directamente con la utilización de las narrativas. "La investigación antropológica sobre narrativas se encuentra en los más diversos tópicos, pero sobre todo en los trabajos sobre minorías y excluidos, sobre los subalternos" (Jimeno 2016, 9). Su utilización buscó la forma de dar voz al otro, esa voz que ha sido relegada por las propias relaciones de poder que se establecen en diferentes grupos, incluido el académico. Son esas narrativas las que brindan la posibilidad de una reivindicación de los sujetos que han sido callados y que no tienen la oportunidad de expresar su visión de las propias problemáticas a las que se enfrentan. La utilización de la propuesta de Jimeno logra dar cuenta cómo experimentan las personas los hechos sociales. Jimeno menciona que:

> La narrativa es una forma bastante extendida de traducir la experiencia en relatos que están codificados culturalmente […], el enfoque narrativo se hace fértil para la investigación antropológica en la medida en que se sustenta en la relación estructural entre producción discursiva y formación histórico-cultural (Jimeno 2016, 10).

Aproximándose a la realidad mexicana en la región del Caribe mexicano

Es importante mencionar que en México existen actualmente 315 mil 177 casos confirmados de VIH (Censida 2020), de los cuales 255 mil 981 corresponden a hombres y 59 mil 196 a mujeres, de acuerdo con los

datos epidemiológicos establecidos por el Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH y el SIDA (Censida) y la Secretaría de Salud (SSA), lo que se traduce en la necesidad de contar con atención especializada y medicamentos antirretrovirales para evitar el desarrollo de enfermedades oportunistas asociadas al VIH. En cuanto al número de casos registrados en la región del Caribe mexicano, las fuentes epidemiológicas establecen un numero de 7 mil 897 casos, correspondiendo 6 mil 425 a hombres y mil 472 a mujeres en el estado de Quintana Roo, demarcación en donde se ubica el Caribe mexicano.

En México los hospitales de primer, segundo y tercer nivel, así como las clínicas especializadas de atención a personas con VIH (Capasits, Clínicas Condesa) son las encargadas de brindar atención médica y medicamentos a quienes viven con el virus. Sin embargo, existen procesos de desigualdad a la hora de querer acceder a estos servicios de salud. Es necesario tomar en cuenta que para acceder a los servicios de seguridad social se debe contar con un empleo formal, el cual no todas las personas tienen, lo que coloca en una situación de desigualdad en el acceso a los servicios médicos a muchas personas.

Las personas que no son beneficiarias de la seguridad social en México tenían la oportunidad de ser atendidas bajo el esquema del Seguro Popular que se implementó en el año 2006 y que dejó de operar en 2020 con la creación del Instituto Nacional para la Salud y el Bienestar (Insabi). Durante el periodo que estuvo en funcionamiento el Seguro Popular se atendieron padecimientos como el VIH, sin embargo, en muchas localidades del país no contaban con personal especializado en infectología y con medicamentos ARV (antirretrovirales), sobre todo aquellos alejados de las grandes urbes. Debido a que muchas comunidades consideradas rurales o indígenas se encuentran lejos de los espacios de atención especializados y cuentan con alto índice de marginación, las personas afectadas por el virus no cuentan con la atención adecuada, ya que carecen de los medios y recursos para trasladarse a las cabeceras municipales o capitales para recibir atención médica.

Una de las desventajas del Seguro Popular es que tuvo como resultado procesos de desigualdad en el acceso a la salud. Un ejemplo es la necesidad de contar con la póliza de seguro que se obtenía a partir de un

trámite para el cual era necesario contar con comprobante de domicilio, que en el caso específico de las personas que migraron a ciudades del Caribe mexicano era un documento con el cual no contaban, esto debido a que la mayoría de los lugares en donde se alojaban no les permitía acceder a contratos de arrendamiento, lo que dificultaba confirmar su domicilio ante las instituciones y por ende no se les tramitaba el documento. Esta situación colocaba a muchas personas en una situación de vulnerabilidad,[1] ya que alguien que es diagnosticado con VIH debe recibir atención médica y ARV de forma inmediata, de lo contrario su estado de salud puede verse afectado por enfermedades asociadas al virus y con ello llevarlos a la muerte. Al no tener acceso a la seguridad social o al Seguro Popular se les dejaba en la indefensión total para tratar su padecimiento, esto tuvo como consecuencia el deterioro no sólo de la salud, sino de sus procesos de autoestima y degradación de las emociones por el propio hecho de ser VIH positivos.

Aunque el Seguro Popular garantizaba, en la teoría, el acceso universal a la salud de las y los mexicanos, en la práctica, como se observa, no era así. Tal fue el caso de Bur, joven indígena originario de los Altos de Chiapas que migró a Playa del Carmen en búsqueda de oportunidades de empleo y un espacio para poder ejercer su sexualidad de una forma libre y sin la mirada y el señalamiento de su comunidad de origen. Su experiencia fue muy distinta a lo que él pensaba una vez que llegó al Caribe:

> Yo me vine de mi pueblo buscando encontrar trabajo y tener más libertad pues en mi pueblo no es bien visto ser homosexual, tengo amigos que se habían venido a trabajar y decidí lanzarme para acá. No ha sido fácil, no te contratan luego luego en los hoteles, menos si llegas en temporada baja, yo sólo me vine con unos cuantos pesos, completé para el camión y para comer algo en lo que conseguía trabajo. Cuando llegué, le llamé a un amigo del pueblo pa saber si me daba posada y sí me dejó quedarme en

[1] Orozco-Núñez *et al.* (2009) establecen que vulnerabilidad en salud se entiende como la desprotección de ciertos grupos poblacionales ante daños potenciales a su salud, lo que implica mayores obstáculos y desventajas frente a cualquier problema de salud debido a la falta de recursos personales, familiares, sociales, económicos o institucionales.

su cuarto en lo que conseguía algo. Así estuve unos meses buscando trabajo, cuando lo conseguí me pidieron la tarjeta de salud[2], por lo que me hice los exámenes de sangre y salí positivo, no sabía qué hacer, pensé que me iba a morir, me dijeron que debía ir al hospital de Playa del Carmen para que me dieran atención y medicinas pero no tenía forma de sacar el Seguro Popular pues no tenía papeles completos, así pasé un rato hasta que me fui a la asociación de VIH de aquí y me ayudaron a conseguir un comprobante de domicilio para poder atenderme (Bur, 20 años).

La necesidad de migrar[3] para poder tener una mejor calidad de vida es atravesada no sólo por factores económicos sino por procesos de salud y de libertades por orientación sexual, lo que agrava los procesos de desigualdad en múltiples esferas, las cuales están estrechamente relacionadas y evidencian los procesos de desigualdad estructural que existen en países latinoamericanos. Al verse afectada la salud, el resultado es no obtener un empleo, lo que conlleva a no contar con la cobertura de servicios básicos como lo son vivienda, alimentación, educación y salud. Lo anterior se agudiza cuando se agrega el componente racial, pues desafortunadamente las personas que viven con el virus del VIH y

[2] La Tarjeta de Salud es un documento obligatorio que los empleados de establecimientos que trabajan con alimentos y bebidas deben portar, esto con el fin de asegurarle al comensal que el empleado no tiene alguna enfermedad transmisible y que se encuentra en perfecto estado de salud. Esta tarjeta se autoriza por medio de un examen médico de sangre. Es importante mencionar que el documento se expide a personas que viven con VIH siempre y cuando no presenten alguna otra enfermedad transmisible, sin embargo, se han detectado casos de discriminación a personas que dan positivo al virus de VIH.

[3] Patricia Ponce *et al.* (2011) detectaron que "los problemas estructurales han propiciado que hombres, mujeres e incluso familias completas abandonen sus pueblos y comunidades —de manera temporal o permanente— e inicien procesos migratorios a zonas urbanas y rurales para sobrevivir a la pobreza. Casi cinco millones se mueven dentro y fuera del territorio nacional —principalmente hacia Estados Unidos— y cerca del 40 % ya vive en las ciudades. En este proceso migratorio van relacionándose con diferentes grupos sociales en condiciones ajenas a su contexto sociocultural, lo que muchas veces se convierte en un factor de riesgo para la adquisición de las infecciones de transmisión sexual, incluyendo el VIH/SIDA y frente a las cuales tienen pocos conocimientos y posibilidades de protegerse; por ello muchos regresan a sus comunidades a morir a causa del SIDA".

pertenecen a grupos indígenas[4] se les racializa de maneras muy hostiles, lo que genera brechas de desigualdad más grandes. Muchas de las y los migrantes del Caribe mexicano se autoadscriben como indígenas que hablan alguna lengua autóctona y en algunos casos no hablan castellano, esto hace que acceder a servicios médicos sea muy complicado y no sean atendidos por las instituciones.

Ser racializado por ser indígena que vive con VIH es una realidad que impera en México, por ello retomo el concepto de racialización establecido por Rita Segato (2007) quien menciona que:

> Ese enyesamiento (o imposición de categorías identitarias) en posiciones de identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso colonial/moderno que empuja a los sujetos a posiciones fijas dentro del canon binario aquí constituido por los términos blanco/no-blanco (Segato 2007).

En el caso de las personas que viven con VIH, la dicotomía que se establece a la par es la de sano/enfermo. Así, un sujeto con VIH también puede ser racializado por no cumplir con los cánones sociales colonizantes asociados a la blanquitud o al mestizaje, es decir, todas esas representaciones sociales que existen de manera histórica hacia las comunidades indígenas emergen con mayor impacto en las prácticas y discursos sociales.

> Cuando llegamos acá mi español casi no se entendía, empezamos a enfermar y fuimos a hospitales para que nos viera el doctor, pero las enfermeras muchas veces nos ignoraban o no querían atendernos, siempre decían que "no les entendemos", que "fuéramos a otro lado" y pues no sa-

[4] Es importante mencionar que las condiciones en las cuales viven los pueblos indígenas y el acceso a la salud son una clara manifestación de procesos de desigualdad históricos que se han gestado por muchos años en México. Patricia Ponce establece en el Informe VIH y Pueblos Indígenas (2011) de la CNDH que el 60% (de personas indígenas en México) no cuentan con servicio médico y el que proporciona el programa Oportunidades no posee atención especializada para los pueblos indígenas, con una perspectiva epidemiológico-sociocultural en la atención para la salud, ni con carácter intercultural en lo referente a educación. Tampoco ofrece servicio para el diagnóstico del VIH/SIDA, su tratamiento ni los medicamentos.

bemos leer y escribir y nos daban papeles pa llenar y no sabíamos cómo y no nos ayudaban. Cuando lográbamos pasar, los doctores ni nos veían, como que no nos hacían caso y menos cuando salió que teníamos el virus, no nos revisaban bien, ¿sabes? Siento que les dábamos como asco y nos regañaban que porque teníamos SIDA y que eso nos pasaba por no cuidarnos y que si no teníamos dinero aparte nos llenamos de hijos y que ellos iban a tener también SIDA. Muchas veces me hicieron sentir mal, como si de plano fuera ignorante y que por eso me pasaba todo lo que tenía (Itzae, 25 años).

Las representaciones sociales que existen en torno al VIH siguen siendo en muchos de los casos negativas, parece ser que los discursos médicos y sociales establecidos cuando surgió la pandemia, a mediados de la década de los ochenta del siglo XX, siguen reproduciéndose de manera tajante generando estigmas y discriminación, lo que no es secundario, pues no sólo se vive con los efectos biológicos del virus, sino con los efectos sociales y discursivos. Hay que recordar que "la palabra puede resultar tan hiriente, tan agresiva, tan dañina como para generar auténticos problemas de salud" (Beattie 1983, 2). El personal médico sanitario encargado de velar por la seguridad y salud de los pacientes no cumple con su labor, pues estigmatiza, racializa y juzga los padecimientos desde una visión de superioridad colonial biomédica, generando procesos de revictimización, vulnerabilidad y exclusión a quienes históricamente se han encontrado en esos lugares de subalternidad.

Es importante evidenciar y recalcar que entre las problemáticas de salud a las que se enfrentan las comunidades indígenas se encuentra el VIH, ya que, dentro de las representaciones sociales hegemónicas, se cree que los integrantes de pueblos indígenas no experimentan esta problemática. Así lo mencionó Guillermo Núñez Noriega (2009):

> Conocer y empezar a nombrar estas realidades nos permitirá elaborar estrategias de prevención y atención. Silenciarlas, esconderlas bajo el prejuicio de que entre los indios no existen esas prácticas o bajo el argumento de que de eso no se habla para no provocar más estigma hacia las comunidades o sostener a ultranza la preservación de usos y costumbres

> es condenar a mucha gente a una situación de vulnerabilidad al VIH, que se agrega a la falta de acceso a los servicios públicos de salud y educativos de calidad para la prevención y atención, así como a las condiciones económicas justas que les permitan vivir sin hambre, sin la negación de su lengua y su cultura, sin pobreza y sin racismo (Núñez 2009).

Se podría pensar que todos los migrantes que llegan a las ciudades del Caribe mexicano y viven con VIH experimentan los procesos de exclusión y racialización de la misma manera, sin embargo, esto no es así, pues durante la investigación se entrevistaron a personas que no pertenecen a comunidades indígenas pero que viven con el virus del VIH. Si bien en algunos espacios experimentaron situaciones de segregación al revelar su estado serológico, al momento de acceder a los servicios de salud no tuvieron dificultad alguna.

> Recibí el diagnóstico al año de venirme a vivir a Playa del Carmen, me hice una prueba de rutina y salió positiva, no me lo esperaba y sí me afectó, pero lo primero que hice fue ir al médico pues sabía que ya no es sentencia de muerte si se está bajo tratamiento. En el hospital el trámite fue muy rápido, cuando pasé con el infectólogo me hizo algunas preguntas y me preguntó si tenía alguna duda respecto a las indicaciones que me había hecho. Yo antes de ir a consulta leí bastante sobre VIH y eso me ayudó a poder realizar preguntas concretas, pero puedo decir que en todo momento fui bien atendido (Rodolfo, 30 años).

Es importante mencionar que Rodolfo es leído por el personal médico y la sociedad desde un lugar distinto, pues es un hombre mestizo, de piel blanca y posee un nivel educativo de licenciatura, lo que le permite tener capitales culturales, económicos y simbólicos distintos a los de una persona indígena o afromexicana que no ha contado con la oportunidad de acceder los espacios de la cultura dominante. Rodolfo hace referencia a que siempre recibió un buen trato por parte de los médicos y enfermeras, los cuales son los mismos que atendieron a Itzae y Bur.

Lo anterior demuestra que, aunque se viva con un padecimiento con un alto grado de estigma, el ser mestizo coloca a las y los sujetos que

viven con VIH en un lugar de privilegio a diferencia de aquellos que son indígenas, ya que, como dijo Rita Segato:

> Las marcas de origen inscriptas en el cuerpo del sujeto a partir de eventos ocurridos en su espacio-tiempo, habla la lectura racial y de esa lectura dependerán su inclusión o su exclusión en el ambiente social en que se realiza la operación de racialización, como cálculo clasificatorio y jerárquico (Segato 2010, 27).

Los procesos de desigualdad se recrudecen ante procesos de racialización y en los espacios destinados para velar por la seguridad, la salud y la vida de los pacientes no se cumple con estos preceptos, por ende, se puede asegurar que el acceso a los sistemas de salud no es para todas y todos.

En el caso de las instituciones de salud estatales que se encuentran en la región del Caribe mexicano también fomentan y reproducen prácticas racistas que reproducen procesos de desigualdad. Es importante precisar que los hospitales y clínicas especializadas de atención al VIH son de orden público, es decir, son parte del Estado y en ese sentido todas las prácticas y representaciones que emanan del personal médico-sanitario pueden ser leídas como la forma en la que el Estado vigila la salud y las prácticas de prevención que establece la población.

Se puede dar cuenta que en el caso del VIH existe, por una parte, una exclusión de las y los sujetos que viven con el virus y, por otra, la vigilancia sobre sus cuerpos que son vistos como cuerpos de riesgo que deben ser tutelados. Recupero la propuesta de Olivia López Arellano, quien establece que:

> Todos estos mecanismos del Estado y sus dispositivos de poder apuntan a una sociedad de la normalización, donde se cruzan la norma de la disciplina y la norma de la regulación, es en este punto donde el poder tomó posesión de la vida, que llegó a cubrir toda la superficie desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población (López 2017, 32).

En el caso específico de hombres y mujeres indígenas que viven con el virus del VIH, las experiencias a las que se enfrentan son crueles e inhumanas, todo ello se establece bajo el principio histórico de superioridad y vigilancia de los pueblos originarios, esto se evidencia en las relaciones médico-paciente que se desarrollan en el consultorio.

> No supe nada de VIH hasta que me dijeron que lo tenía, yo no me imaginaba que me daría eso nunca, porque pues yo sólo he estado con mi marido, pero él fue el que estuvo con otras mujeres cuando se vino para acá hace unos años, ya después mis hijos y yo nos vinimos. Yo cuando me dijeron que lo tenía, me espanté mucho y pensé que me iba a morir. Y luego, imagínate que cuando fui la primera vez al doctor me dijo que tenía SIDA y que si no me tomaba las pastillas me iba a morir. Sólo me dijo que mis defensas estaban muy bajas y que tenía que ir cada mes por las medicinas, pero no me dijo más, pues yo salí toda espantada de consulta y sin saber más que hacer (Nicté, 38 años).

La violencia médica en la manera de dar el diagnóstico y recibir la información concerniente al VIH no es la idónea, pues los médicos no toman en cuenta factores socioculturales y de educación de las personas indígenas que acuden a consulta. Lo anterior evidencia procesos de violencia y racismo relacionados con temas de salud, los cuales deben ser erradicados, pues no deben existir ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda para el acceso a los sistemas públicos de salud, todas las personas merecen una atención de calidad en donde se asegure su dignidad humana sin importar el estado serológico, condición socioeconómica, raza, género u orientación sexual.

El cuerpo como receptor de la marca del VIH

Hasta el momento se ha abordado parte de las experiencias de hombres y mujeres indígenas que viven con el virus del VIH en el Caribe mexicano, sin embargo, considero necesario reflexionar sobre la dimensión de

lo corporal desde una visión de las construcciones de sentido sociocultural que se generan a partir de vivir la experiencia del VIH.

Es importante precisar que las construcciones de sentido y las prácticas establecidas en los cuerpos de las personas que viven con VIH han tenido la peculiaridad de que los discursos primigenios que giran en torno al virus han permanecido. Es decir, los significados sociales y culturales que rigen al VIH, los cuales están llenos de metáforas y construcciones negativas, se adaptaron no sólo a los sujetos homosexuales que, como sabemos, fueron los primeros que se vieron afectados por el virus, sino que esas mismas construcciones de sentido se trasladaron a los cuerpos de mujeres, varones heterosexuales y niños que empezaron a ser afectados por el padecimiento.

El cuerpo toma construcciones de sentido distintas no sólo desde la mirada externa del que juzga y marca, sino en la de las personas que viven con el virus, ya que "el cuerpo aparece como un *otro* des-cubierto a partir del diagnóstico, en un proceso en el que el conocimiento del diagnóstico implica simultáneamente el des-cubrimiento de un cuerpo separado, alternativamente presente y negado" (Grimberg 2003, 86). El cuerpo no sólo es visto como un elemento que representa peligro por contener el virus del VIH y el cual debe ser apartado de aquello que la sociedad considera como sano, pues es importante mencionar que, a diferencia de otras enfermedades, en el caso del VIH ese cuerpo es visto como responsable de su mal y al ser las prácticas sexuales no protegidas[5] las que desatan el padecimiento, la marca se establece desde el juicio moral y condenatorio.

> Recuerdo que la primera vez que fui al IMSS por atención por el VIH el doctor que me vio en mi clínica familiar me dijo que yo tenía la culpa de todo por tener sexo con hombres, que eso estaba mal y por eso me pasaba lo que me pasaba y hasta me dijo que no era bien visto por Dios el que yo fuera homosexual. En ese momento me sentí mal, como que algo

[5] Si bien actualmente prevalecen tres formas de infección por VIH, la sexual, la perinatal y el uso de jeringuillas compartidas por adictos a sustancias psicotrópicas, para efectos de esta investigación se tomaron en cuenta únicamente infecciones provocadas por el contacto sexual no protegido.

> se rompió dentro de mí y yo mismo pensé en que el doctor tenía razón y que me merecía todo lo que me pasaba. Yo iba a enfermar y a morirme… mi cuerpo iba a empezar a tener enfermedades y pos iba a morirme solo y sin nadie (Tomás, 25 años).

El significado del VIH que aún se presenta en los prestadores de servicios sanitarios (en hospitales de la región en donde se realizó la investigación) sigue estando apegado al estigma y las visiones morales y religiosas. Quien vive con VIH no sólo se enfrenta a esas cargas simbólicas que trae el padecimiento, sino que además tiene que lidiar con la degradación de su autoestima, lo que afecta su estado emocional y corporal; "quizás el aspecto más relevante de vivir con VIH es el peso de la experiencia de fragilidad corporal" (Girmberg 2003, 88). En esos cuerpos afectados por el VIH se depositan todas las cargas y significados que la sociedad ha construido hacia el virus durante casi 40 años, sin importar causas de infección, el género, la orientación sexual y hasta la edad de quienes viven con el virus. El discurso de estigma, discriminación y exclusión se aplica para todos los cuerpos y se intensifica cuando los cuerpos afectados son indígenas, pues no sólo se vive la experiencia desde los constructos de lo que socioculturalmente implica la enfermedad, sino que se le suma el componente étnico y racializador. El cuerpo se tutela y se vigila a dos niveles: el primero obedece al cuerpo de quien la padece y cumple con el rol del enfermo; el segundo responde al cuerpo del indígena que desde las visiones de superioridad moral, clasista y racista occidentales ha sido subalternizado históricamente sin comprender que esa subalternidad los ha colocado en desventaja en el acceso a servicios de salud e información sobre sexualidad.

En el caso de los cuerpos femeninos que viven con VIH, la marca social establecida se genera sin uso de conocimiento de las causas que las llevaron a adquirir el virus, sólo existe una homogenización de esos cuerpos a los cuales se les ha asignado el significado social de no cumplir con lo que una mujer y su sexualidad deberían. Una mujer que vive con VIH ha profanado su cuerpo, atenta contra la posibilidad de ser madre,[6]

[6] En la actualidad, gracias al diagnóstico oportuno y a los tratamientos antirretrovirales una mujer puede evitar la infección vertical a sus hijos durante el embarazo y la

atenta contra la figura de la madre inmaculada, pues el contacto sexual la ha llevado a tener el virus y no se toman en cuenta particularidades como, por ejemplo, si ellas fueron infectadas por sus parejas; al final se les responsabiliza y revictimiza por su estado serológico. Durante la elaboración de esta investigación, todas las participantes mencionaron que ciertos grupos con quienes convivían al saber de su diagnóstico las catalogaron como "putas" por vivir con la enfermedad.

Para los varones, la experiencia del cuerpo es distinta, pues socioculturalmente el cuerpo del hombre es visto como aquel que tiene permiso para experimentar y disfrutar de la sexualidad sin asumir los riesgos que esto conlleva. En el caso de los varones indígenas que migraron al Caribe mexicano, el estar lejos de la mirada de la comunidad y de las familias les permitió ejercer la sexualidad y disfrutar de cuerpo sin temores. Ellos manifestaron que antes de saberse positivos al VIH consideraban que un hombre tiene necesidades y tiene que cubrirlas, el cuerpo era para ellos el vehículo del placer y la libertad. Además, el cuerpo del varón con VIH se resignifica y se ve vulnerado cuando se le cuestiona su padecimiento y se pone en duda su masculinidad, pues el significado que aún persiste en la población refiere a que el virus sólo afecta a varones homosexuales. Sea homosexual o heterosexual, ese cuerpo es castigado con el discurso de la exclusión desde varios lugares de enunciación, el cuerpo condenado por sus prácticas sexuales que salen de la heteronorma (aunque la causa de transmisión sea por relaciones heterosexuales) y la noción de cuerpo que pone en riesgo a otros.

Tanto para hombres como para mujeres la marca social impuesta indica que son cuerpos que no deben de ejercer la sexualidad, ya que "son cuerpos que no están sanos" y ponen en "peligro" a otros que entran dentro del orden "correcto" de lo moral y las prácticas sexuales heteronormadas. El cuerpo con VIH se vulnera a múltiples niveles, pero también es un cuerpo en resistencia y con capacidad de resiliencia una

lactancia. Sin embargo, dentro de las construcciones sociales de sentido continúa la idea errónea de que es ley que una mujer con VIH va a infectar a su hijo por transmisión perinatal.

vez que se rompen a nivel personal con todas las construcciones negativas que existen para ese padecimiento. El cuerpo aprende a vivir con el VIH y se resignifica a sí mismo.

Conclusiones

A modo de conclusión, se puede asegurar que existe una construcción de desigualdad en el acceso a los servicios médicos de salud en la región del Caribe mexicano. El caso del VIH muestra cómo los procesos de desigualdad se intensifican al tratarse de un padecimiento que ha tenido construcciones de sentido apegadas al estigma, la exclusión, la discriminación y la racialización que han permanecido, se reconfiguran y reproducen en todos los cuerpos afectados por el virus, pero que socialmente vulnera más a aquellos que no son parte del discurso nacional del mestizaje.

Debe entenderse que las comunidades indígenas que migran a las grandes urbes en búsqueda de mejores condiciones de vida no se encuentran en igualdad de condiciones para lograr su desarrollo e inserción en los sistemas sociales, los cuales tienen una visión occidental respecto al tratamiento de enfermedades y a su atención. Se debe garantizar la creación de políticas públicas de reafirmación de identidad cultural para el acceso a los sistemas de salud públicos. De igual modo es necesario sensibilizar al personal médico en temas de raza, clase, género y diversidad sexual, de lo contrario, continuarán creciendo las brechas de desigualdad en los grupos históricamente subalternizados.

Reconocer que las comunidades indígenas están expuestas a enfermedades como el VIH ayudará a crear mecanismos de control y prevención de este virus que incidan de manera adecuada tomando en cuenta sus particularidades y prácticas socioculturales. De igual modo, permitirá a nivel social entender la estrecha relación entre las desigualdades sociales en salud y los procesos de significado y prácticas que se establecen en los cuerpos de quienes viven con el virus del VIH.

A partir de las metodologías horizontales se evidencia en conjunto con las y los interlocutores aquello que es sabido que existe, pero que se

invisibiliza ante las dinámicas sociales asociadas al turismo, en donde el ideal de perfección y exotismo cultural debe prevalecer sobre las prácticas reales que generan racismo y exclusión de las clases trabajadoras que hacen, precisamente, que la maquinaria turística funcione, clases que experimentan problemas de salud y no reciben la atención necesaria para tener una calidad de vida digna. Colocarse de manera horizontal y sensible ante temáticas que aborden problemas de salud puede ayudar a encontrar soluciones conjuntas para enfrentar problemas que nos afectan a todas y todos. Así, investigadores e instituciones deben generar participación e incidencia social real que dé solución a las problemáticas sociales.

Bibliografía

ATAL, J. P., H. Ñopo y N. Winder. 2009. "New Century, Old Disparities: Gender and Ethnic Wage Gaps in Latin America". *IDB Working Paper* 109.

BEATTIE, G. 1983. *Talk: An Analysis of Speech and Non-verbal Behaviour in Conversation.* Buckingham: Open University Press.

Censida. 2020. *Reporte Vigilancia Epidemiológica de casos de VIH/SIDA en México. Registro Nacional de Casos de SIDA*. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/622468/VIH-Sida_4toTrim_2020.pdf.

CORONA, SARAH y Jesús Martin-Barbero. 2017. *Ver con los otros, comunicación intercultural.* México: Fondo de Cultura Económica.

CORONA, SARAH y Olaf Kaltmeier. 2012. "Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder". En *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales.* México: Gedisa.

GRIMBERG, MABEL. 2003. "Narrativas del cuerpo. Experiencia cotidiana y género en personas que viven con VIH". *Cuadernos de Antropología Social* 17, julio. https://doi.org/10.34096/cas.i17.4600.

OROZCO-NÚÑEZ, EMANUEL, M.A. González-Block, L.M. Kageyama-Escobar y B. Hernández-Prado. 2009. "Participación Social en Salud: La experiencia del programa de salud materna Arranque Parejo en la Vida". *Salud pública de México* vol. 51, núm. 2: 104-113, marzo-abril. https://www.saludpublica.mx/index.php/spm/article/view/6890/8740.

JIMENO, MYRIAM. 2016. *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

NÚÑEZ, GUILLERMO. 2009. *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida*. México: CIAD/Cedemex.

LÓPEZ, OLIVIA y Edgar Bautista. 2017. "Muerte materna en mujeres in-dígenas de México y racismo de Estado. Dispositivos biopolíticos en salud". *Salud Problema*. Segunda época, año 11, núm. 21, enero-junio. https://saludproblemaojs.xoc.uam.mx/index.php/saludproblema/article/view/512.

PONCE, PATRICIA, Ricardo Hernández, Juan Torres y Ana Luz Rascón. 2011. *VIH y los pueblos indígenas.* México: CNDH.

SEGATO, RITA. 2010. "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje". *Crítica y Emancipación* 3: 11-44, primer semestre.

SEGATO, RITA. 2007. *La nación y sus otros: raza etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Argentina: Prometeo Libros.

Sobre el arte de preparar una presentación académica. Una reflexión desde la práctica

Sandra Holtgreve

Introducción

La comunicación de los hallazgos científicos ha cobrado importancia dentro y fuera de las universidades. Para quienes se desenvuelven en el mundo de la investigación, saber comunicar sus ideas es parte esencial del desarrollo académico, pero aprenderlo no siempre es fácil. Para ello existe un sinnúmero de consejos, pero cuando estos se llevan a la práctica, a veces parecen fórmulas estandarizadas y poco auténticas. El presente trabajo pretende resituar aquellos consejos con el fin de resaltar el arte de preparar una presentación académica. La reflexión sobre el pensar y sentir en el proceso práctico de elaboración no busca invalidar las reglas conocidas para poder elaborar una buena presentación científica. Al contrario, ayudará a revalidarlos y descubrir el arte de una presentación que queda encubierto detrás de los mismos.*

Las exigencias para las presentaciones académicas han cambiado en la era de la sociedad del (des)conocimiento: en medio de la incertidumbre sobre qué información, fuentes y en cuáles oradores se puede confiar, se supone que proporcionan información transparente y fiable. A la vez, sin una presentación cautivante y entretenida, contenidos muy

* Agradezco de corazón a Tamar Mota y Gladys Vásquez Cevallos, quienes han aportado a este texto con sus comentarios valiosos y la edición de este texto en castellano.

valiosos ni siquiera llaman la atención. Las comunidades académicas, según su disciplina, tienen códigos implícitos y expectativas sobre qué hace una buena presentación. Entre académiques y comunicadores encontrar ese balance muchas veces se subestima.[1]

La bibliografía existente sobre la elaboración de presentaciones académicas nos ofrece diversos caminos, entre los cuales dos resaltan particularmente. El primero brinda consejos o subraya la validez de estos (Del Monte-Luna, Guzmán-Del Proo e Ysla-Guzmán 2020; Montes y Navarro 2019; Hernández, García y Motta 2017; Shaw 2020; Sánchez 2010), pero se concentra en su aplicación práctica, omitiendo la consideración crítica de sus límites. Aunque algunos autores mencionan que dar "una presentación va más allá de aplicar estas sugerencias" (Del Monte-Luna *et al.* 2020, 245), rara vez exploran las limitantes de una presentación a profundidad. Para el segundo, las presentaciones científicas son un ejemplo entre muchos para un sistema científico hegemónico eurocéntrico que cabe criticar. Hay un amplio debate sobre conocimientos plurales, propuestas para construirlos de manera más horizontal y desarrollo de alternativas epistemológicas (Beltrán 2007; Kaltmeier y Corona 2012; Corona 2020; Rufer 2012a y 2012b; Cornejo y Rufer 2020a y 2020b), que se viene desarrollando por más de cuarenta años (Fals 1985; Martín-Barbero 1987; García 1987; Fornet-Betancourt 1997 y 1998). Sin embargo, a menudo se quedan estancados en debates abstractos y conceptuales, pero no se dirigen al caso concreto de las presentaciones para dar implicaciones prácticas.

El presente artículo ofrece un tercer camino entre estas dos vertientes que sobresalen. La reflexión de la práctica da lugar a una concepción diferente del formato de presentación académica como un encuentro más auténtico entre academices. La autenticidad de una presentación muchas veces queda opacada por concepciones hegemónicas que aprendemos a lo largo de nuestra formación estudiantil, las cuales superponen las posibilidades de un proceso dialógico. Pero son descubiertas cuando examinamos la columna vertebral que sostiene los consejos publicados en guías y manuales.

[1] A continuación, en este artículo se utiliza el lenguaje inclusivo. Para una discusión más detallada véase: Nan, María Zoe (2020). "Diferencias entre lenguaje estándar y lenguaje inclusivo en el contexto de las luchas políticas". *Heterocronías* 2, 1: 57-68.

El reto de la presentación académica. Una anécdota personal

Las ideas presentadas nacen luego de haber coordinado un programa académico internacional para investigadores post-graduades. Allí, mi tarea consistía en ofrecer talleres en los que podíamos reflexionar sobre la preparación de diversos formatos científicos que concluía con un congreso. Al preparar las reuniones, me encontré con todo un mundo de consejos prácticos, testimonios y artículos acerca de cómo elaborar una presentación académica: los diez, veinticinco, treinta y tres o sesenta mejores consejos que prometen guiar al lector, paso a paso, al éxito de una conferencia (Montes y Navarro 2019; López 2012; Shaw 2020; Sánchez 2010; IREUB 2019) y, por otro lado, señalan diversos errores para prevenir el fracaso (Hernández *et al.* 2017; Alley 2003). La información parecía difusa, a veces contradictoria y las pautas de *qué hacer o no* en una presentación parecían estáticas y uniformes, dejando poco espacio para la expresión individual y las condiciones únicas de cada evento. Su lectura no logró inspirarme; por el contrario, me provocó frustración.

Entendí más y más que memorizar consejos prevalentes sobre presentaciones científicas no necesariamente ayuda, por el contrario, pueden desorientar al ponente durante su exposición. Si no se comprenden sus fundamentos, temo que se refuerce un formato de presentación igual que un *habitus* estandarizado de conferencista, el cual le enajena de su personalidad académica en vez de aumentar su libertad. Por ejemplo, podíamos perfectamente recitar las características de una presentación extraordinaria. Pero la respuesta de por qué el público debería interesarse y qué era lo único y persuasivo de cada contribución, se hizo sumamente difícil.

En cambio, reflexionar sobre sus bases abre la posibilidad para decidir conscientemente hasta dónde seguir, modificar, o rebelarse contra los estándares científicos que se aplican en el formato de una presentación académica. Viéndolo desde un punto más radical, tenemos una libertad absoluta de hacer lo que queremos en una presentación. Sin embargo, hay razones muy válidas por las que tantos artículos nos recomiendan pasos similares para preparar una presentación y concuerdan en que ciertas prácticas y

convenciones funcionan mejor que otras. Pero el éxito de una presentación no depende de dominar los consejos para aplicarlos de la mejor manera posible. Tampoco depende de instrumentalizar la crítica hacia ellos para hacer lo que nos plazca. Más bien, la reflexión aumenta la libertad para utilizar las normas, a veces contradictorias, de forma creativa. Contribuye a encontrar una posición, cómo queremos manejar dichas normas y aguantar las paradojas que surgen en la aplicación de estas mismas.

Una alegoría a la cocina servirá para reforzar este argumento. Las sugerencias se parecen a recetas de cocina; las cuales son muy útiles cuando aprendemos a cocinar porque nos dan una idea. Sirven para saber si compramos los productos adecuados y los elaboramos según los pasos indicados, para así preparar un plato con sazón agradable. En cambio, une chef, por ejemplo, ya no depende de recetas, debido a que ya aprendió la labor de cocinar: sabe cómo combinar sazones o cuando los ingredientes son frescos, y conoce diversas técnicas de cocción. Así, él es libre de elaborar y crear nuevos platos. Igual que le chef, quien con el tiempo perfecciona su labor para lograr darles un sabor único a sus platos (con el fin de que la gente coma en su restaurante y no en otro), el objetivo de une académique debería ser perfeccionar la transmisión de sus ideas para que la gente crea en ellas y no en otras. ¿Pero cómo se puede llegar a este punto en el transcurso de nuestro camino académico?

Un camino para reflexionar sobre las presentaciones académicas

Un aspecto subestimado parece ser la reflexión sobre cómo emergen las prácticas del conferencista más allá de un discurso. El mundo académico hispanohablante se ha enfocado en producir textos descriptivos que se limitan a definir diferentes tipos de eventos y discursos o explicar qué pasa en una conferencia (Robles 2014; Alvarado 2018; Morell 2007) o textos instrumentales (tales como manuales, guías prácticas o blogs científicos que explican las formas más comunes para proceder (Del Monte-Luna *et al*. 2020; Montes y Navarro 2019; López 2012; Shaw 2020,

Morell 2007). A su vez, existen aportes que cuestionan las dinámicas hegemónicas del sistema académico y buscan maneras de construir conocimientos diferentes (Kaltmeier y Corona 2012; Corona 2020; Cornejo y Rufer 2020a y 2020b). Pero estas propuestas son de corte más general: la crítica suele dirigirse a las estructuras totalizantes de la comunidad académica eurocéntrica y problemas sistémicos a un nivel epistemológico abstracto (véase Corona 2020, 18ff). Por considerar la pluralidad de contextos, además se abstienen de dar respuestas a preguntas prácticas, por ejemplo, acerca del 'saber hacer' una presentación científica. Más bien se quedan en la crítica de lo establecido y proponen el diálogo —una alternativa a la norma como objetivo principal (*ibid.*)—. Mientras que la primera fomenta que les académiques acepten los consejos en gran medida de manera acrítica y pasiva, la segunda nos lleva a que el hacer las presentaciones de manera "diferente" se convierta en objetivo principal y más importante sin apuntar hacia una dirección clara. Lo que falta son aportes sobre el arte de ser protagonistas a la hora de comunicar ideas que articula —y así complementa— estas dos vertientes.

Este artículo presenta un camino que complementa ambas posiciones: un camino que ofrece una tercera posición entre las instrucciones prácticas y la crítica general estructuralista hacia el sistema de la ciencia. Ejemplos de las sugerencias y consejos populares sirven para recontextualizar su valor dentro del sistema de presentaciones científicas, considerando cuatro pilares que conforman una presentación: depende de une ponente con su personalidad e intención individual, del público con sus valores, intereses, expectativas, y conocimientos previos, del contexto, es decir el tipo de evento y el marco temático, y finalmente de la función de la presentación que determina los efectos deseados y objetivos. Estos cuatro aspectos son elaborados más a fondo en los siguientes apartados.

La presentación y les ponentes

Al revisar los consejos en numerosos blogs, tutoriales en YouTube y manuales, lo primero que resalta a la vista es el valor de la personalidad y autenticidad de une ponente para una presentación exitosa. Así, conse-

jos bienintencionados como “Sea usted mismo. Las peores charlas son aquellas en las que alguien trata de ser quien no es” (Menabney 2019) o “Muestra confianza, entusiasmo, ¡sonríe!” (IREUB 2019), a primera vista ofrecen un gran espacio a la personalidad individual de une ponente, lo que encubre, en algunas ocasiones, mensajes contradictorios y de doble vínculo que condicionan la libertad de expresar nuestra personalidad individual: sea usted misme, pero a la vez no sea muy… (sofisticade en su lenguaje, aburride con informaciones detalladas, etcétera). Sea usted misme, pero no haga… (demasiados movimientos, evidencie sus nervios, no mantenga el contacto visual de manera muy intensa). O al revés, sea usted misme, pero haga… (chistes, establezca contacto visual, cuente historias). Encontrar un balance entre valores contradictorios de la autenticidad y originalidad de le ponente y los códigos de nuestra comunidad académica es un reto que va más allá del esfuerzo individual e incluye reconocer el contexto cómo emerge (Menabney 2019).

Nuestra socialización estudiantil influye mucho en cómo asumimos este reto. Larry McEnerney (2014), un especialista en la didáctica de la escritura de la Universidad de Chicago recuerda en sus talleres a sus participantes que la mentalidad adquirida cuando aprendieron a realizar presentaciones como estudiantes en el sistema escolar/universitario es muy diferente al rol del ponente académico. Él subraya que la mayoría de los textos que escribimos —y lo mismo aplica a la mayoría de las exposiciones— y producimos como estudiantes en el colegio y en la universidad tuvieron la finalidad de mostrar nuestros conocimientos sobre un tema, tanto como nuestra capacidad de comunicación de manera organizada a nuestres profesores, encargados de evaluarnos (*ibid*.).[2]

Así, las dinámicas académicas perpetúan una percepción que han adquirido a lo largo de su formación escolar. Además, jerarquías institucionales en el sistema académico fomentan la división de grupos de estatus científico, la cual consolida la imagen de jóvenes científiques, estudiantes (post-)doctorales o investigadores en ciernes frente a una comu-

[2] McEnerney considera que el hábito de dar definiciones de términos y conceptos claves es un ejemplo de esta socialización escolar que le sirve a los profesores para comprobar si sus estudiantes saben de qué están hablando.

nidad científica establecida, sofisticada y experimentada. Ofertas particulares para aquellos grupos como pre-conferencias, paneles o congresos estudiantiles y sesiones de presentación de pósteres no necesariamente apoyan la inclusión de jóvenes investigadores, sino que promueven su segregación de investigadores más experimentades. Así resaltan la percepción de este grupo en el mundo académico como aprendices, la cual se refleja en las investigaciones publicadas sobre las capacidades de presentar. Allí los sujetos observados son, en su gran mayoría, estudiantes (Alvarado 2018; Hadjikoteva 2015). Raras veces se analizan presentaciones académicas o conferencias magistrales de científiques establecides. Consecuentemente, se dirige la atención hacia quienes están aprendiendo y desarrollando aptitudes en el ámbito científico llegando a ser académiques.

Lo dicho por McEnerney (2014) no sólo afecta el actuar, sino también el sentir durante una presentación. La nerviosidad que surge antes de hablar en público se relaciona a esta experiencia escolar, en donde comunicar nuestras ideas y nuestro conocimiento se vinculaba estrechamente con la experiencia de estar puestes a prueba. Quienes alguna vez participaron en una conferencia, a lo mejor percibieron cómo en el momento de la presentación aumentaba la ansiedad, mientras que posteriormente, en el café o la cena continuábamos con la misma discusión relajadamente. Algunos consejos están enfocados a reducir o desaparecer los nervios, pero no a reconocerlos ni entender su procedencia. Cuando estamos nervioses puede ser muy difícil disfrutar una presentación, transmitir energía y entusiasmo o confiar en que uno domina el tema. Para calmar los síntomas de la ansiedad existen más sugerencias, las cuales van desde una máxima preparación del texto, plantillas bien organizadas y la memorización del discurso (Espinós 2018; Alley 2003). Sin decir que aquellas sugerencias sean inválidas o inútiles, no nos llevan a reevaluar nuestra posición: que algunes nos percibimos en el rol de une alumne a prueba mas no en el rol de un académique entre académiques. Entender este punto nos permite ver la presentación académica no como una situación de evaluación sino como un diálogo horizontal a la par con el otro.[3]

[3] Para una conceptualización del diálogo en el contexto de la investigación social véase: Corona, Sarah (2020). *La producción de conocimiento horizontal*. Bielefeld: Transcript Verlag.

Asimismo, existe una diferencia enorme entre la demanda por conocer bien nuestra personalidad y el tiempo dedicado a formar esa personalidad de ponente. La razón está en que el sistema educativo tradicional (sobre todo occidentalizado) otorga un mayor espacio a desarrollar la inteligencia cognitiva antes que la inteligencia emocional y se dedica poco tiempo a auto-conocerse a lo largo de nuestra formación escolar y universitaria. Es decir, como estudiantes primero aprendemos a saber cosas (razonar) y saber hacer cosas (saberes prácticos), antes que saber sentir (autoconocerse, interpretar emociones, intuición) (véase Rechtschaffen 2016, 14). Cuando aprendimos a elaborar presentaciones nos enseñaron cómo escoger información, como estructurarla para una conferencia o incluso, qué formas de actuar ayudan a transmitir un mensaje en la charla. Lo último es considerado un camino de desarrollo personal del cual aprendemos en nuestros círculos de familia y amigues. Mas no es considerado un objetivo que se fomente en instituciones como la escuela, el colegio o la universidad.

Por estar aislado del saber intuitivo, preferimos confiar en quienes —según nuestra percepción— lo saben mejor y poco nos cuestionamos cuál manera de hablar y exponer un tema se siente coherente y propia. Esto nos ayuda a distinguir entre consejos para une y consejos para otres. Añadir humor a una presentación para cautivar al público o utilizar ejemplos ilustrativos para sostener un argumento (Shaw 2020) son recomendaciones muy útiles para personas que también son extrovertidas y bromistas fuera del escenario académico. Para elles, el humor puede reforzar sus argumentos de manera natural, mientras que para una persona más introvertida significaría un gran esfuerzo o incluso tendría que planear sus bromas con anticipación. Para quienes abordan los problemas de manera más confrontativa, las imágenes y tesis provocadoras pueden ser un recurso útil frente a las personas que tienden a apaciguar argumentos. Mientras unos utilizan más el lenguaje corporal y los gestos, otros destacan por su actitud calmada.

En consecuencia, conocerse bien a si mismo es esencial para adquirir o cultivar una determinada actitud científica. Eso implica decidir conscientemente si seguir las estrategias que se adaptan a nuestra personalidad o descartarlas, explorar y experimentar estrategias nuevas

para ver si las hacemos nuestras (Menabney 2019; López Cano 2012, 78). El TEDx Talk "¿humor y ciencia – una mezcla posible?" ejemplifica de una manera muy tangible y descriptiva cómo nuestra personalidad define nuestra habla. Durante esta conversación se reunieron el cirujano y científico de biotecnología Eduardo Anitua y el humorista José Mota para responder a la misma pregunta sobre cómo investigar la difusión de un virus. El contenido, al igual que el estilo de las respuestas, se distingue mucho entre ellos dos: el primero desarrolla el tema con un lenguaje ordenado y sostenido por evidencias, el segundo utiliza imágenes y un lenguaje humorístico y figurativo. Cada uno de estos estilos termina cautivando al público, y a la vez es difícil imaginarse que los dos ponentes utilicen el discurso del otro.

En resumen, conocer nuestra posición en una conferencia y conocer nuestra personalidad influyen altamente en la preparación de una presentación. Puede ser una gran oportunidad para resaltar el carácter de la persona, así como la riqueza y diversidad de estilos de los oradores. Volviendo a la analogía de la cocina, para un pastelero sería mucho más difícil preparar un jugoso filete que para un maestro de la parrilla, mientras que para el maestro de la parrilla sería desesperante preparar un simple pastel de frutas. Esto no significa que nunca "se deba hornear un pastel", se trata más bien de adquirir la libertad de decidir. A la vez, la perspectiva cambia cuando tomamos conciencia sobre el hecho de que, en un evento científico, ya no damos presentaciones como estudiantes, sino como miembros de una comunidad que contribuyen a la discusión y construcción del conocimiento colectivo. Esto depende de más factores y supera nuestros esfuerzos individuales.

La presentación y el público

No es ningún secreto que el público que asiste a los eventos donde se presentan investigaciones es sumamente diverso y que una presentación preparada para un evento específico puede resultar totalmente inapropiado para otro. En este sentido, es comprensible que casi todos los artículos sobre la preparación de presentaciones académicas enfa-

tizan la importancia de conocer bien al público ya que una presentación académica se prepara para un público determinado y su impacto dependerá de la capacidad del ponente de relacionarse con él. No es lo mismo dar una presentación ante un público amplio y heterogéneo de la sociedad que en una conferencia de especialistas (Morell 2007). O dar una presentación en una mesa de diálogo, que en una conferencia magistral, una ponencia o una defensa de tesis, las cuáles se distinguen por el tiempo disponible para les oradores, el estilo y el contenido de la presentación (*ibid*.).

Cuando inicié mi trabajo en la academia de post-graduades, en la cual se valoraba mucho la discusión a la par, me pareció contradictorio llenar un espacio de diálogo con charlas a mis colegues, quienes hasta incluso podían tener más experiencia que yo en presentaciones y publicaciones científicas. Dudaba sobre monopolizar el habla cuando buscaba que el colectivo adquiriera protagonismo. Este trabajo me permitió darme cuenta de que mi concepto de diálogo era muy limitado. Entendí que aún el aparente monólogo de quince, veinte o a veces cuarenta y cinco minutos puede ser un diálogo desde la primera palabra. El proceso dialógico continúa en una presentación, aunque cambia de forma: se muestra de una manera menos evidente como el diálogo directo. Sin embargo, puede ser un acto dialógico cuando se constituye en un proceso empático donde el público está reflejado en el pensar y sentir en el discurso del ponente.

Lograr esta conexión con el público es uno de los retos más grandes. Los consejos publicados no logran captar la magnitud y profundidad de este aspecto porque en la mayoría de estos suele haber una concepción egocéntrica de analizar al público para persuadirlo con la presentación: para que te hagan caso a tus ideas. Pero querer persuadir contiene un egocentrismo que deriva de una interpretación binaria: si yo tengo razón, tú no la puedes tener. Y esta concepción egocéntrica de presentaciones académicas constituye una norma académica poco discutida. Mucho menos se enfatiza una concepción dialógica de analizar al público por un acto de valoración y respeto, porque elles hacen posible que presentes y se necesitan mutuamente. Lo que Sarah Corona Berkin (2020, 29-34) llama el "conflicto generador", lo encontramos en

presentaciones académicas y creo que se trata más de tolerar ese conflicto generador y tener una postura no significa desafiar ni anular todas las demás posturas del público. Esta actitud ante el público puede cambiar significativamente la forma de una presentación.

Cada oyente tiene motivos individuales para estar ahí y no se puede dar por hecho que todes se interesen por el contenido o tema de la presentación. Tal vez leyeron una palabra clave en el título de la ponencia, o acompañaron a une colegue a dicho evento, o simplemente fue la opción más conveniente o menos aburrida. Y en otras ocasiones, asisten personas que encuentran gusto en el debate o la confrontación y quieren demostrar lo que elles saben a través de la plataforma que les ofrece tu presentación. Rubén López Cano (2012, 85) ha mencionado ese aspecto de las conferencias académicas como espacios de poder en donde se (re)afirman o retan relaciones jerárquicas. Aún si las personas asisten por interés en examinar críticamente la validez de nuestros argumentos específicos, este es sólo un motivo entre muchos. Aparte de ser crítico, el público es consumidor, oyente curioso, participante activo, y a veces co-productor propositivo en el diálogo científico. Todo lo esto hace de la presentación académica un proceso empático en el cual cada ponente se enfrenta el reto de preparar y presentir los ánimos diversos del público.

Para dar valor a lo que vamos a decir a un público es determinante cómo lo decimos. Al comprender sus valores, intereses y expectativas podemos adaptarnos al público, impactar o involucrarlo (Del Monte-Luna 2020; Morell-Moll 2007; Shaw 2020), lo cual hace una gran diferencia en el contenido y la estructura de una presentación, especialmente cuando se busca convencer a alguien del propio punto de vista. En la academia no es necesario decir a mis colegas que su argumentación debe ser original o innovadora, tanto como transparente y entendible. Sin embargo, me pregunté cómo la originalidad de sus propuestas brillara en toda su extensión, porque observaba que tendían a reproducir códigos de comportamiento académico antes de preguntarse por el tipo de audiencia que tendrían en frente. Considero clave entender cuan relativo es el conocimiento y desarrollar, por tanto, una sensibilidad.

Un ejemplo clásico de aquellos códigos son las definiciones terminológicas y conceptuales. Imaginemos que quieres aprender contabili-

dad y le profesore de especialización dice algo como "Llamamos dinero a cualquier instrumento que sirva como medio de cambio, es decir, cualquiera que es generalmente aceptado en los pagos de bienes, servicios y transacciones de capital" (Manrique 2004: 82).[4] Muches pensarán '¡Eso ya lo sé! ¡Explíqueme cómo contabilizar mis bienes!' Pero la obvia redundancia en este ejemplo no es nada inusual en el campo de las ciencias sociales cuando empezamos por definir conceptos donde el verdadero arte consiste en transmitir algo al público que aún no saben basándonos en lo que ya saben. Para el congreso que estábamos preparando con mi grupo, no era fácil determinar la necesidad de la definición del concepto de horizontalidad con relación a un evento académico en el cual se reúnen especialistas sobre métodos y practicas horizontales.

Así mismo, cómo expresarse en público también varía mucho según los oyentes que tenemos enfrente. Para quien busca entretener al público, contar anécdotas personales, mostrar pasión por un tema, explicar con historias y metáforas puede ser muy útil. Sin embargo, esto podría resultar contraproducente para un público que busca estar bien informado, ya que ellos valoran más un contenido bien fundamentado, detallado y substancialmente investigado. Otres disfrutan el debate y la controversia, por lo que concentrarse profundamente en la argumentación de una tesis —tal vez provocativa— puede ser persuasivo y convincente. Finalmente, para quienes buscan inspiración, el valor de una presentación depende de la originalidad y las ideas que estimula.

Para lograr motivar al público, los manuales y textos contienen numerosas sugerencias retóricas con los ejemplos y detalles que escogemos, la profundidad de la información, al igual que el lenguaje considerado como lenguaje no verbal —por ejemplo, la mímica y postura, el tono, amplitud y modulación de la voz, entre otros— Clark y Greatbatch (2011) prueban que las herramientas retóricas son un determinante significante entre oradores exitoses y no-exitoses. No obstante, la intención

[4] Tomar la presente definición conceptual de Irma Manrique Campos como referencia no implica juicio alguno sobre su pertinencia con el argumento del texto original. Más bien sirve para ejemplificar cómo definiciones como esta llegan a ser incluidas de forma automatizada en una presentación sin considerar conocimientos previos del público.

de este artículo apunta hacia otra reflexión: una que hace la diferencia entre una concepción convencional de una presentación académica y una concepción dialógica.

Se reduce a dos ejercicios muy sencillos: el primero consiste en preguntarse ¿realmente tengo algo que decir a mi público? antes de preguntarse ¿cómo lo digo a mi público?; el segundo consiste en complementar la pregunta ¿por qué debería mi público pensar lo que pienso? con la pregunta ¿qué deseo y motivación me guía para dejar una impresión en mi público? Los dos ejercicios tan sencillos tienen tres efectos magníficos: el primero recuerda poner la calidad del contenido y la certeza sobre el mensaje en el centro y el segundo te coloca en la posición del público. Así, por ende, ganas claridad sobre tus estándares y deseos, lo cual abre la mente para lidiar con rumbos diversos que puede tomar la conversación con el público con base en tu presentación.

En cuanto al segundo aspecto, se trata de asimilar las reacciones del público hacia nosotres. Es importante considerar que este aspecto se discute raras veces en los textos académicos, los cuales enfatizan la relación del ponente con el público, pero poco abordan el tema del sentir del ponente en la relación a su público al momento de la presentación. Milka Hadjikoteva (2015) ha destacado que los factores de familiaridad/desconocimiento del público, la similitud o disimilitud entre este y une oradore, y el grado de atención que presta al oradore tiene efectos en su estado emocional. Así que "algunas personas son particularmente aprensivas cuando hablan ante un público desconocido mientras otras prefieren hablar ante oyentes desconocidos debido a ciertos factores personales. Esto también se aplica al tipo de público: algunos oradores prefieren que su público esté compuesto por sus pares a los que suelen considerar más amistosos y de mejor voluntad. Por otra parte, otros pueden apreciar un público compuesto por personas completamente diferentes a ellos como personalidades. Otro factor muy personal que influye en los presentadores es el grado de atención con el que se siente cómodo cada orador, que depende de cada situación" (*ibid*. 50, traducido por la autora). Muches académiques se quedan pensando en cómo pueden impactar al público, descuidándose de reflexionar sobre el impacto que el público causa en elles mismes.

Para concluir esta parte, ambos aspectos juntos influyen de forma decisiva en nuestra presentación. Es decir, "qué y cómo" al momento de dirigirse al público, por un lado, y la autopercepción frente a un público determinado, por otro. Muchos consejos se centran en la relación con el público. Sin embargo, pocos son los que describen el efecto que tienen las expectativas y exigencias de sí misme y la relación del público con nosotres. Una visión más integral hace que ambas partes se equilibren entre sí.

La presentación y el contexto

La tercera clase de consejos gira alrededor de la consideración del contexto y cómo este determina el espacio social e impacta nuestro sentir durante una presentación. Reconocer el contexto como parte integral de la experiencia de la presentación misma lleva a preguntarnos casi automáticamente: ¿qué tipo de tecnología tengo disponible para mi presentación? ¿cuántas personas asistirán? ¿cuándo presento? Y ¿cuánto tiempo tengo? Al igual, incluye liderar con imprevistos (que muchas veces no son imprevisibles) y nos hace desarrollar rutinas para prevenir errores: algunes graban su presentación en al menos cuatro medios diferentes para estar segures que tengan acceso a ellas, otres llevan su propio equipo, y terceres usan páginas configuradas acorde al tiempo disponible para el discurso para llevar la cuenta del tiempo. Pero la manera cómo el tiempo, las facilidades y los imprevistos antes o durante la presentación influyen en la concentración personal y al público que tienes en frente, va más allá de estas preguntas técnicas.

Con respecto al tiempo, el día, la hora y la duración de la presentación, estos hacen una gran diferencia para el bienestar del público y nosotros como ponentes. En el primer día, les participantes están adaptándose y en el caso de conferencias internacionales puede que algunes lleguen cansades por el cambio del horario, mientras que, en el segundo día, el ambiente (la organización y el grupo) es más familiar. A su vez, la atención del público está determinado por las comidas: el público llega con la mente fresca y despierta, muchas veces curiosa, a la primera

ponencia del día. Al mediodía puede que ya estén pensando en el almuerzo, y después del mismo luchan con la fatiga del mediodía manteniéndose despiertos con el café. Al ser la última presentación antes de las actividades extraconferenciales de la noche, puede que les oyentes ya estén desconcentrados, pensando en la cena, las bebidas y las conversaciones fuera del programa (sólo recuerden un día de colegio y entenderán). Capturar este sentir del momento puede ser una gran oportunidad para conectar con la audiencia.

La atención y receptividad de un público dependen de la duración de la presentación, así como del momento del día, la cantidad de información presentada, la complejidad del mensaje y las capacidades individuales de cada oyente. Asimismo, algunos organizadores establecen una marca de tiempo y la duración de sus ponencias dependiendo de su formato, como es el caso de las presentaciones TEDx. Estas presentaciones que han obtenido cierta fama por ser cortas (jamás sobrepasan los 18 minutos), con mensajes poderosos y comunicados de forma entretenida (ver López-Cantos 2019, 41). Estas charlas meticulosamente planeadas y retóricamente estructuradas buscan causar el efecto deseado de "un nuevo y genuino género comunicativo/educativo híbrido resultante de la combinación de la tradicional conferencia académica con la presentación comercial y los relatos de memorias y biográficos" (Ludewig 2017 citado por López-Cantos 2019, 42).

Además del tiempo, hay otros factores que crean una sensación de comodidad o incomodidad durante la presentación. Por ejemplo: el tipo y tamaño de la sala, la disposición de los asientos, el número de participantes, la posición del ponente al momento de hablar, el equipo disponible (pizarras, proyectores, retroproyectores, rotafolios, grabadoras o atriles), así como la acústica, las instalaciones para necesidades especiales y los diferentes tipos de eventos (Hadjikoteva 2015). Quisiera señalar dos escenarios de conferencias que son de particular importancia para la academia mencionada al principio, en donde las diferencias en las facilidades se hacen particularmente presentes: por un lado, la conferencia virtual en contraste con el evento presencial, por otro lado, la conferencia internacional se distingue significantemente del evento nacional o regional.

La pandemia nos ha enseñado cuan particular y diferente es el contexto de eventos digitales en comparación con eventos presenciales. La videoconferencia tiene una capacidad de atención diferente, más corta y las distracciones son mayores que cuando se participa en persona en la sala de conferencias. Los espectadores tienden a sentarse solos frente a sus monitores y las distracciones, como los mensajes o los correos electrónicos entrantes, están omnipresentes. En las conferencias digitales no hay pausas de café para familiarizarse con un tema. Durante las presentaciones, el lenguaje corporal como expresiones faciales o los gestos, se reducen a la pantalla de la computadora y el tono de la voz apenas puede ser transmitido por el micrófono. Del mismo modo, la transmisión por video, el manejo de las circunstancias técnicas o la observación posterior de la propia presentación pueden parecer alienantes y crear inseguridades.

Otro ambiente particular son las conferencias internacionales. Muchas veces son eventos de diálogo intercultural que requieren competencias de adaptarse a diferentes personajes y estilos de presentación. A diferencia de eventos nacionales o regionales que siguen patrones más similares, las conferencias internacionales están compuestas por participantes de países con sistemas, pautas y lógicas académicas diversas. Hadjikoteva (2015, 53) subraya que académiques de países latinoamericanos, en comparación a países europeos, valoran diferentes tipos de informaciones por lo que organizan sus conocimientos y estructuran sus presentaciones de manera diferente. Mientras los primeros son más subjetivos y multifacéticos compartiendo más información y el contexto en el que están hablando, los mensajes de los segundos son más lineales y explícitos. Por lo tanto, estas últimas son consideradas muchas veces más fáciles de entender en ausencia de pistas contextuales y más objetivas por la reducción a mensajes directamente verificables.[5]

[5] Hadjikoteva refiere en este contexto a "patrones culturales de comunicación alta y baja" (2015, 53f.) El concepto se basa en el modelo de culturas de bajo y alto contexto de Edward Hall, que fue un marco conceptual hegemónico en la interpretación de comunicación intercultural durante la década de 1990 que no queda sin controversia. Para la conceptualización del modelo véase Hall, Edward T. 1976. *Beyond culture. Doubleday, New York;* o Hall Edward T. y Mildred R. Hall. 1990. *Understanding*

Por último, cabe considerar los imprevistos. Quienes han vivido la ansiedad cuando ha cambiado el salón a última hora y tienen que llegar corriendo al nuevo salón en un sitio totalmente desconocido, el susto cuando el archivo de la presentación no se abre o se encuentra donde lo habíamos guardado, la desesperación cuando el ponente anterior se demora en su exposición y nos deja diez minutos para nuestro discurso en vez de los veinte que hemos preparado, el ruido de fondo que nos obliga a gritar porque no hay micrófono, o cuando luz de fondo que nos ciega y nos hace parpadear constantemente saben cómo detalles del contexto pueden alterar nuestro rendimiento.

Desde este punto de vista, familiarizarse con el contexto en el cual une ponente se sitúa incluyendo el tiempo y la duración, el sitio y la cobertura del evento igual que el tipo de presentaciones para un público amplio es indispensable para poder hablar con más autenticidad y libertad en el espacio disponible. Para resumir esta parte, se hace evidente que una presentación académica es un acto que integra razones y emociones de ponentes y su audiencia. El contexto determina ambas: no sólo facilita la organización del evento con una planificación meticulosa de la contribución personal, sino que también se conecta a estrés o relajación, hambre o fatiga, comodidad o incomodidad al momento de presentar o escuchar una presentación académica.

La presentación y la función que busca cumplir

La última clase de consejos para una presentación pública, que se resalta en manuales y artículos es la función de una presentación. Hadjikoteva (2015) identifica el propósito de una presentación como uno de los tres aspectos más relevantes que el público valora en una presentación académica junto a la autoconfianza y preparación del ponente. Identificar cuál es la finalidad y sus objetivos no siempre es fácil, ya que depende de los tres aspectos que hemos elaborado anteriormente, es decir de tus

cultural differences: Germans, French and Americans. Yarmouth: Intercultural Press. Para una crítica del modelo véase, por ejemplo, Cardon 2008.

propios intereses y cualidades como ponente, del público que tienes enfrente y del contexto de la conferencia. Por eso, sorprende poco que no hay mucho acuerdo acerca de la finalidad de una presentación, porque es situacional y se debería de determinar de nuevo cada vez. Aquí hay unos ejemplos de objetivos muy distintos que habitualmente se suelen cumplir con una presentación académica: 1) despertar la curiosidad del público y el interés en los resultados de una investigación (difusión y promoción de un libro o artículo publicado); 2) obtener claridad sobre la dirección de la investigación de un nuevo proyecto (averiguar lo que el público encuentra más interesante sobre un tema); 3) alcanzar una audiencia más amplia/nueva o establecer contacto con un grupo específico a través de mi investigación; 4) obtener una buena crítica (y en el contexto educativo, una buena calificación) por mi trabajo; 5) influir en las decisiones y prácticas de un grupo determinado a través de mi presentación (*lobbying*, trabajo político); 6) instruir a otros y proveer información resumida y fundamentada (educación).

Por la misma variedad de objetivos que puede tener una presentación, es importante tener en claro la agenda: ¿Qué es lo que tú esperas del evento y de tu presentación? ¿Y cómo te sitúas en el contexto que te brinda el evento? Si tú tienes una investigación no terminada y tu propósito es tener claridad, es conveniente que la presentación incluya preguntas abiertas que aún te quedan por contestar durante la investigación. También podrás obtener impresiones del público, qué le parecen los aspectos más valiosos o importantes a ellos para que puedas ajustar tu investigación hacía estos aspectos. En cambio, con una investigación terminada y publicada también el propósito cambia. A lo mejor obtuviste resultados nuevos que deseas compartir con la comunidad académica, difundir y promocionar tu publicación y convencer a otres de tu perspectiva. Como consecuencia, la claridad de tu argumento tiene mucho más peso.

Muchas veces no sólo vas con una agenda, sino en algunos casos, les organizadores del evento tienen su propia agenda también: piden a les conferencistas que elaboren un tema específico relacionado el evento, o un determinado tipo de informaciones, por ejemplo, cuando se invitan expertos académicos para elaborar recomendaciones políticas o piden conclusiones propositivas para encontrar solución a un problema

expuesto. A veces, las presentaciones tienen que adaptarse al marco de una serie como círculo de eventos con un tema o un objetivo específico que determina la función. El mismo caso de la academia de investigadores post-graduades tiene el objetivo de construir y fomentar conocimiento de manera conjunta a través de las presentaciones.

Estos cuatro aspectos juntos: la personalidad, la relación con el público, el contexto de una presentación científica y la función por cumplir con la misma forman la columna vertebral de una presentación. Revisar y reflexionar estos aspectos muy a detalle constituye la base para una forma diferente de presentar: elevan el estatus de la aplicación general y tecnocrática de recetas para presentaciones exitosas hacia una mayor libertad en la forma de presentar. Al final, llevan a cultivar un arte de presentar y encontrar una actitud más auténtica de ponente.

Conclusiones

Este capítulo ofreció una reflexión sobre los consejos de presentaciones científicas. Partió de la observación que los textos disponibles para su reflexión parecen más bien una especie de manual de instrucciones estándar. Otros van en dirección contraria al criticar las conferencias y presentaciones como parte de un sistema académico sumamente desigual a favor de lugares hegemónicos de producción de conocimientos.

Este texto, en cambio, se propuso ofrecer un camino que reconcilia ambas posiciones y abre un paso para cerrar esta brecha entre pragmatismo práctico y crítica epistemológica. Abordó no sólo el mundo racional sino el mundo emocional de los sujetos académicos y se centró más en la personalidad ya existente y su potencial. Se discutió la personalidad de ponente, la relación con el público, el contexto de la presentación y la función que busca cumplir en cuatro aspectos centrales que forman la columna vertebral de una presentación académica. Bajo estos cuatro aspectos se subsumen muchos consejos prácticos publicados, a veces contradictorios y de doble sentido.

El capítulo rescató que estas contradicciones sostienen la necesidad de aplicar una mirada más contextual. Invitó a repensar cuándo y

cómo se formó nuestra percepción de las cualidades de un ponente académico a lo largo de nuestra carrera estudiantil. A la vez, advierte que los consejos no se invalidan, sino que se revalidan con la lectura crítica propuesta que incentiva a académiques a diferenciar los consejos y elegir más conscientemente aquellos que le sirven para explorar y cultivar su *habitus* académico auténtico.

Finalmente, describe las presentaciones académicas como una actividad muy versátil que pone una segunda opción al lado de la posibilidad de compararse con otres ponentes y aplicar consejos estandarizados: invita a definir estándares personales de éxito y conceptualizar las presentaciones académicas como un encuentro más auténtico y dialógico. Aquello muchas veces queda encubierto por concepciones hegemónicas que aprendimos a lo largo de nuestra formación estudiantil y que se interponen a las posibilidades de desarrollar un proceso dialógico.

Bibliografía

ALLEY, MICHAEL. 2003. *The Craft of Scientific Presentations. Critical Steps to Succeed and Critical Errors to Avoid*. Nueva York: Springer.

ALVARADO, LUCIA. 2018. "Géneros académicos orales: Estructura y estrategias de la exposición académica". *Revista Nebrija De Lingüística Aplicada a La Enseñanza De Lenguas*, vol. 12, núm. 24: 7-31.

ANITUA, EDUARDO, José Mota y Mago More. 2016. "¿Humor y ciencia: una mezcla posible?". TEDx Talks. [video]. https://youtu.be/X-lX9xLQzJc.

BELTRÁN, LUIS RAMIRO. 2007. "Un adiós a Aristóteles: La comunicación 'horizontal'. Punto Cero". *Universidad Católica Boliviana*, vol. 12, núm. 15: 71-91.

CARDON, PETER. 2008. "A Critique of Hall's Contexting Model. A Meta-Analysis of Literature on Intercultural Business and Technical Communication". *Journal of Business and Technical Communication*, vol. 22, núm. 4: 399-428.

CLARK, TIMOTHY y David Greatbatch. 2011. "Audience perceptions of charismatic and non-charismatic oratory: The case of management gurus". *The Leadership Quarterly* vol. 22, núm. 1: 22-32.

CORNEJO, INÉS y Mario Rufer. 2020a. "Horizontality in Perspective: Interview with Olaf Kaltmeier and Sarah Corona Berkin". *Fiar*, vol. 14, núm. 1: 107-118.

CORNEJO, INÉS y Mario Rufer, editores. 2020b. *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*. Buenos Aires: Clacso.

CORONA, SARAH. 2020. *Producción de conocimiento horizontal*. Bielefeld: Transcript Verlag.

DEL MONTE-LUNA, PABLO, Sergio A. Guzmán-del Próo y Eduardo M. Ysla-Guzmán. 2020. "Sugerencias para mejorar presentaciones en eventos académicos". *Interciencia*, vol. 45, núm. 5: 241-245.

ESPINÓS, DAVID. 2018. *Dar la cara es la clave: Cómo comunicar sin miedo en situaciones de crisis*. Barcelona: Editorial UOC.

FALS, ORLANDO. 1985. *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Siglo XXI-Punta de Lanza.

FORNET-BETANCOURT, RAÚL. 1997. "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas". *Revista de Filosofía* 90: 365-382.

FORNET-BETANCOURT, RAÚL. 1998. "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 5: 51-64.

GARCÍA, NESTOR, editor. 1987. *Políticas culturales en América Latina*. Ciudad de México: Grijalbo.

HADJIKOTEVA, MILKA. 2015. "Challenging academic presentations". *English Studies at NBU*, vol. 1, núm. 1: 46-62.

HALL, EDWARD T. 1976. *Beyond culture*. Nueva York: Doubleday.

HALL, EDWARD T. y Mildred R. Hall. 1990. *Understanding cultural differences: Germans, French and Americans*. Yarmouth: Intercultural Press.

HERNÁNDEZ, SERGIO IVÁN, Antonio García y Gaspar Alberto Motta. 2017. "Errores frecuentes al realizar una presentación en PowerPoint® y cómo corregirlos". *Revista de Sanidad Militar México*, vol. 71, núm 4: 78-82, julio-agosto.

Instituto de Recerca en Educació. Universitat de Barcelona (IREUB). 2019. "Very Handy! Preparing an oral presentation for an academic audience". [Blog académico]. http://www.ub.edu/ire/es/muy-practico-preparando-una-presentacion-oral-para-una-audiencia-academica/.

KALTMEIER, OLAF y Sarah Corona, editores. 2012. *Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

LÓPEZ, RUBÉN. 2012. *Como hacer una comunicación, ponencia o paper y no morir en el intento. Un manual de autoayuda académica*. Barcelona: SIBE e IASPM-España.

LÓPEZ-CANTOS, FRANCISCO. 2019. "Del rigor a la retórica emocional. Comunicación y discurso educativo TEDTalk para el aula". *Comunicación y Hombre* 15: 39-51.

MANRIQUE, IRMA. 2004. "Política monetaria en la liberalización financiera. Estados Unidos, Alemania y Japón". *Economía financiera contemporánea*. Tomo III, editado por Eugenia Correa y Alicia Girón, 71-110. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.

MARTÍN-BARBERO, JESÚS. 1987. *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. México: G. Gili.

MCENERNEY, LARRY. 2014. "LEADERSHIP LAB: The Craft of Writing Effectively". UChicago Social Sciences. [video]. https://youtu.be/vtIzMaLkCaM.

MENABNEY, DARREN. 2019. "Hablar en público. Las claves para ser un orador persuasivo". *La Nación*. https://www.pressreader.com/argentina/la-nacion/20191221/283463553208708.

MONTES, SOLEDAD y Federico Navarro. 2019. *Hablar, persuadir, aprender: Manual para presentaciones en contextos académicos.* Santiago de Chile: Universidad de Chile.

MORELL, TERESA. 2007. "La difusión oral del conocimiento: las clases magistrales y las ponencias en congresos". *Las lenguas profesionales y académicas*, editado por Enrique Alcaraz Varó, José Mateo Martínez y Francisco Yus Ramos, 247-258. Barcelona: Ariel/Iulma.

NAN, MARÍA ZOE. 2020. "Diferencias entre lenguaje estándar y lenguaje inclusivo en el contexto de las luchas políticas". *Heterocronías*, vol. 2, núm. 1: 57-68.

RECHTSCHAFFEN, DANIEL. 2016. *Die achtsame Schule. Achtsamkeit als Weg zu mehr Wohlbefinden für Lehrer und Schüler.* Friburgo de Brisgovia: Arbor Verlag.

ROBLES, PILAR. 2014. "Propiedades contextuales del discurso académico-científico: la conferencia y sus variantes". *Sintagma* 26: 119-131.

RUFER, MARIO. 2012a. "Enunciación y autoridad: qué significa hablar en los límites de la horizontalidad". *Horizontalidad, reciprocidad y diálogo en la investigación social y cultural,* editado por Myriam Rebeca Pérez Daniel

y Stefano Claudio Sartorello, 45-54. México: Universidad Autónoma de Chiapas.

RUFER, MARIO. 2012b. "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial". En *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales*, editado por Olaf Kaltmeier y Sarah Corona Berkin, 55-84. México: Gedisa.

SÁNCHEZ, ALEXANDER ARBEY. 2010. "Pautas para diseñar ponencias o presentaciones académicas e investigativa". *Revista Virtual Universidad Católica del Norte* 30: 1-9, mayo-agosto.

SHAW, GERARD. 2020. *El arte de hablar en público: Guía de consejos prácticos para hacer una presentación memorable y deslumbrar a tu audiencia*. s.l.: Communication Excellence.

Sobre los autores

Sarah Corona Berkin

Doctora en Comunicación, investigadora de la Universidad de Guadalajara e investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores. Ha realizado trabajo principalmente en los campos de la comunicación educativa, escrita y en imágenes, y la educación para la ciudadanía en los libros de texto gratuitos. Dirige la sede principal del Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) y coordina el Consejo Técnico del Programa Nacional Estratégico: Educación para la Inclusión (Conacyt).

Olaf Kaltmeier

Doctor en Sociología y profesor título de Historia Iberoamericana de la Universidad de Bielefeld. Director del Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados Maria Sibylla Merian (CALAS). Ha realizado estancias de investigación y de enseñanza en México, Ecuador, Chile, Bolivia, Perú, Argentina y Estados Unidos. Junto con Sarah Corona Berkin, trabaja sobre metodologías horizontales y la descolonización del conocimiento. Entre sus últimas publicaciones destaca: *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI* (CALAS, 2018).

Guillermo Salvador Ortega Vázquez

Maestro en Comunicación por la Universidad de Guadalajara. Su línea de investigación se concentra en los estudios de memoria y los archivos digitales. Sus publicaciones más recientes son *Mediatización y digitalización del patrimonio cultural. El caso de la Mediateca del Instituto Nacional de*

Antropología e Historia (2019), *La memoria como problema comunicativo. Genealogía y construcción conceptual de los medios de memoria: el caso de archivos de la represión y memoria abierta* (2019) y *Dimensión material de un medio de memoria digital. El caso de Archivos de la Represión* (2021).

Ángel González Alulima

Abogado. Maestro en Investigación en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias sociales (Flacso), sede Ecuador. Cursa la especialización superior de Derecho Constitucional en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Sus intereses de investigación giran en torno a la sociología jurídica e historia social del derecho, con particular énfasis en el desarrollo histórico del constitucionalismo.

Guadalupe Yapud

Doctora en Ciencias Sociales con mención en Estudios Andinos por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede Ecuador. Sus intereses de investigación se centran en estudios de género, desigualdades sociales y migraciones. Le interesa perfeccionar la perspectiva teórico-metodológica de la interseccionalidad para repensar procesos de clasismo, racismo, sexismo y colonialismo. Es profesora de tiempo parcial en la Universidad de Otavalo.

Yeisa B. Sarduy Herrera

Máster en Desarrollo Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede Cuba. Investigadora del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello. Sus intereses de investigación están relacionados a juventudes, epistemología y cultura, así como desigualdades sociales. Se ha desempeñado como (co)tutora de trabajos de pregrado correspondientes a la especialidad de Sociología en la Universidad de La Habana. Asimismo, ha sido becaria del Programa de Estudios sobre la Pobreza y las Desigualdades (Clacso-CROP, 2015).

Lina Gabriela Cortés

Profesional en Estudios Literarios por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Becaria del programa de Becas de Integración Regional de América Latina y el Caribe (BIR) que otorga el Ministerio de Cultura Argentino en la

maestría en Estudios Sociales Latinoamericanos de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, es estudiante de la maestría en Literaturas de América Latina en la Universidad Nacional de San Martín. Actualmente investiga las producciones artísticas de la frontera Brasil-Uruguay.

Rachel Barber

Estudiante del doctorado en Ciencias Sociales en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Maestra en Comunicación por la Universidad de Guadalajara, donde realizó un proyecto de investigación sobre la relación entre el gusto por la artesanía mexicana entre los jubilados estadounidenses radicados en Chapala (México) y su proceso de adaptación. Su tesis doctoral se centra en la construcción de identidades laborales de artesanas tejedoras en Los Altos de Chiapas.

Martina Altalef

Traductora y docente. Licenciada en Letras por la Universidad de Buenos Aires y maestranda en Literaturas de América Latina por la Universidad Nacional de San Martín. Su línea de investigación se enfoca en las literaturas contemporáneas de la lengua portuguesa desde una perspectiva comparada, con especial énfasis en las escrituras de Brasil, Angola y Mozambique.

Jenny García Ruales

Antropóloga especializada en epistemologías del Sur, activista en derechos humanos y de la naturaleza. Candidata a doctora en Antropología Cultural y Social por la Philipps Universität Marburg (Alemania). Investigadora asociada al grupo de investigación "Derechos Ambientales en un Contexto Cultural" del Instituto Max-Planck de Antropología Social, así como becaria de la Fundación Heinrich-Böll. Coordina el grupo de investigación de la Alianza Global por los Derechos de la Naturaleza (GARN).

Carlos Alberto Navarrete

Doctor y maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sus líneas de investigación se centran en estudios culturales y comunicación, análisis

del discurso médico, antropología de la salud y la enfermedad. Ha realizado investigaciones sobre diversidad sexual, experiencia sociocultural del VIH en mujeres y hombres migrantes de zonas turísticas del Caribe mexicano, así como trayectorias de vida de jóvenes que viven con VIH desde el nacimiento en contextos urbanos de la Ciudad de México. Actualmente desarrolla el proyecto de investigación sobre análisis del discurso médico y procesos de significación sobre VIH y SARS-CoV-2 en el Occidente de México.

Sandra Holtgreve

Forma parte de la Cátedra de Ciencias Sociales Aplicadas en la Universidad de Ciencias Aplicadas de RheinMain. Es integrante del grupo de formación en investigación "Políticas mundiales" en la Universidad de Bielefeld. Actualmente trabaja en su tesis doctoral en sociología, la cual conecta conocimiento decolonial, estudios de ciencia, educación superior y trabajo social. También formó parte del equipo organizador de la academia de investigadores de posgrado "Producción de conocimiento en tiempos de crisis. Dialogando desde una perspectiva horizontal" y editó el libro *Envisioning the World: Mapping and Making the Global* (2021), junto con Karlson Preuß y Mathias Albert.

Producción de conocimientos en tiempos de crisis. Dialogando desde la horizontalidad
se terminó de editar en octubre de 2022
en las oficinas de Hipertexto – Netizen Digital Solutions
proyectos.mexico@hipertexto.com.co
+52 (55) 7827 7068

Coordinación editorial
Iliana Ávalos González

Jefatura de diseño
Paola Vázquez Murillo

Cuidado editorial
Carlos Ocádiz Gutiérrez